Religion im kulturellen Diskurs

Religion in Cultural Discourse

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:48

Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

Herausgegeben von
Fritz Graf · Hans G. Kippenberg
Lawrence E. Sullivan

Band 52

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:48

Religion im kulturellen Diskurs
Religion in Cultural Discourse

Festschrift für Hans G. Kippenberg zu seinem 65. Geburtstag

Essays in Honor of Hans G. Kippenberg on the Occasion of His 65th Birthday

Herausgegeben von / Edited by
Brigitte Luchesi und/and Kocku von Stuckrad

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:48

Die Reihe *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*
wurde 1903 begründet von Albrecht Dieterich und Richard Wünsch.
Die Bände I–XV erschienen 1903–1915 unter der
Herausgeberschaft von Ludwig Deubner und Richard Wünsch.
Die Bände XVI–XXVII erschienen 1916–1939 unter
der Herausgeberschaft von Ludolf Malten und Otto Weinreich.
Die Bände XXVIII–XXXVIII erschienen 1969–1982
unter der Herausgeberschaft von Walter Burkert und Carsten Colpe.

♾ Gedruckt auf säurefreiem Papier, das die
US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 3-11-017790-0

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

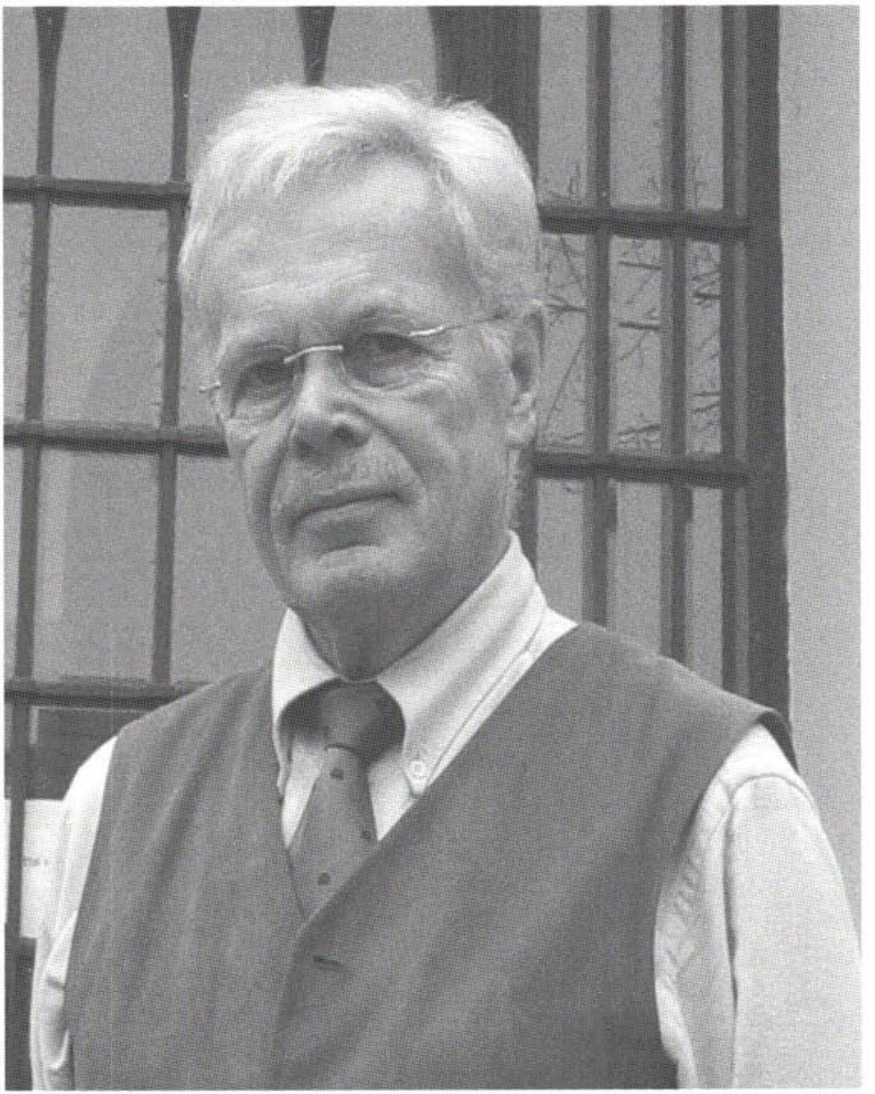
© Copyright 2004 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung
außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany
Umschlaggestaltung: Christopher Schneider, Berlin

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:48

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:48



Hans G. Kippenberg

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:48

Vorwort

Religionswissenschaftler haben mit pragmatischen Bedeutungen immer Schwierigkeiten gehabt, da sie Religion eher mit transzendenten Sachverhalten in Verbindung gebracht haben als mit zeitbedingten Deutungen. [...] In vielen Verkleidungen begegnet immer der gleiche krampfhafte Versuch aufs neue, Religion unabhängig von Ideologie, ihr Wesen unabhängig von den Funktionen, ihre Lehren unabhängig von der Praxis zu beschreiben.

HANS G. KIPPENBERG

Hans G. Kippenberg gehört zu jenen Wissenschaftlern, die den Ort der Religion nicht im Inneren des Menschen suchen oder in einem übermenschlichen Bereich, sondern in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit. In seinem umfangreichen Werk, das so unterschiedliche Gegenstände wie die antiken Samaritaner und die Gewaltexzesse auf dem Balkan des zwanzigsten Jahrhunderts umfasst, hat er aus immer neuen Perspektiven deutlich gemacht, dass Einfluss und Leistung der Religionen gerade darin bestehen, zeitbedingte Fragestellungen aufzugreifen und Gruppen und Individuen Deutungen zur Verfügung zu stellen, mit deren Hilfe sie sich in der Welt verorten können. Religionen stiften jedoch nicht nur Identitäten, sie liefern auch oft genug die handlungsrelevanten Konsequenzen gleich mit. Dadurch entstehen Diskursstrukturen, deren Konfliktlinien zwischen einzelnen religiösen Deutungen, aber auch zwischen Religionen und anderen gesellschaftlichen Größen – etwa Wissenschaft, Kunst, Politik, Recht, Wirtschaft – verlaufen. Gerade die Europäische Religionsgeschichte ist von diesen Strukturen gekennzeichnet.

Der Titel *Religion im kulturellen Diskurs / Religion in Cultural Discourse* greift jene Vielsträngigkeit auf, in der Religionen zum Gegenstand öffentlichen Interesses werden. Und er verweist auf einen Sachverhalt, den Hans G. Kippenberg immer wieder betont hat: Die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler sind nicht nur Beobachter dieses Diskurses, sondern nehmen auch selbst an ihm teil. Will man Religionswissenschaft betreiben, muss man deshalb stets auch die Produzenten von Theorien zum Gegenstand der Analyse machen, umgekehrt ins Teleskop schauen und „die Wissenschaftler bei ihrer Arbeit beobachten" (Kippenberg).

In diesem Band haben sich Freunde, Kolleginnen und Kollegen zusammengetan, um mit ihren Beiträgen Hans G. Kippenberg zu ehren. Viele von ihnen haben es sich angelegen sein lassen, seine Ideen kreativ aufzugreifen und kritisch fortzuschreiben, in dem Wissen, dass eine solche Diskussion ihm

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:49

am meisten zusagen wird. Dass die Parole *scholars as data* an der einen oder anderen Stelle auch auf ihn angewandt wurde, wird er amüsiert zur Kenntnis nehmen. Die bewusste Orientierung der Autorinnen und Autoren an den Gegenständen und Themengebieten, die Hans G. Kippenberg vor allem in den letzten Jahren bearbeitet hat, drückt zudem eine Hoffnung aller Beteiligten aus: dass er noch viele der ihm hier zugeworfenen Bälle zurückspielen möge.

B. L. & K. v. S.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:49

Inhaltsverzeichnis

Vorwort V

Schriftenverzeichnis von Hans G. Kippenberg (Auswahl) XI

I. Geschichte der Religionswissenschaft / History of the Academic Study of Religions

BURKHARD GLADIGOW
Anachronismus und Religion 3

ROBERT A. SEGAL
Tylor: A Test Case of Kippenberg's Thesis 17

YME KUIPER
Witchcraft, Fertility Cults, and Shamanism:
Carlo Ginzburg's *I benandanti* in Retrospect 33

GUSTAVO BENAVIDES
Holiness, State of Exception, Agency 61

WOLFGANG SCHLUCHTER
Der Ansatz von Max Webers Religionssoziologie am Beispiel
seiner Studie über das antike Judentum 75

II. Methodische Reflexionen / Methodological Reflections

E. THOMAS LAWSON
The Relevance of Cognitive Science for the History of Religions 105

LUTHER H. MARTIN
Petitionary Prayer: Cognitive Considerations 115

MARTIN RIESEBRODT
Überlegungen zur Legitimität eines universalen Religionsbegriffs 127

HANS H. PENNER
Why Religious Symbols Don't Mean Anything 151

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:49

HERMANN SCHULZ
Kultureller und religiöser Pluralismus in der Moderne 167

PETER J. BRÄUNLEIN
Bildakte. Religionswissenschaft im Dialog
mit einer neuen Bildwissenschaft 195

III. Europäische Religionsgeschichte / European History of Religions

JÖRG RÜPKE
Religion und Gruppe. Ein religionssoziologischer Versuch
zur römischen Antike 235

FRITZ GRAF
Confession, Secrecy, and Ancient Societies 259

HUBERT CANCIK
Fremde Bilder. Kunst und Kult in den
Talmud-Traktaten Abodah Zarah 273

CHRISTOPH AUFFARTH
Das Ende der Katharer im Konzept einer
Europäischen Religionsgeschichte 291

KOCKU VON STUCKRAD
Aleister Crowley, Thelema und die Religionsgeschichte
des zwanzigsten Jahrhunderts 307

IV. Religion und Moderne / Religion and Modernity

HARTMUT LEHMANN
Secularization, Transformation of Religion, or the Return of Religion:
Three Competing Concepts for Explaining the Role of Religion
in the Modern World 327

SHMUEL N. EISENSTADT
The Transformations of the Religious Dimension in the Constitution
of Contemporary Modernities—The Contemporary Religious Sphere
in the Context of Multiple Modernities 337

GARY LEASE
Thoroughly Unmodern Newman / Partially Modern Davis 357

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:49

BERND U. SCHIPPER
Das Ende des Diskurses. Apokalyptische Rede im ausgehenden zwanzigsten Jahrhundert 377

ULRIKE BRUNOTTE
Männerbund zwischen Jugend- und Totenkult. Ritual und Communitas am Beginn der Moderne 401

KARL-HEINZ KOHL
Erfundene Vergangenheiten. Ethnische Reaktionen auf den Prozess der Globalisierung 423

HANS-LUDWIG FRESE
Moderne Muslime 439

BRIGITTE LUCHESI
Jetzt auch Śiva in Vashisht. Zur Entstehung und Legitimierung eines neuen Tempels in Kullu, Nordindien 455

JÜRGEN LOTT
Religionsunterricht in Bremen: Sonderfall oder Lehrbeispiel? 479

V. Religion und Gewalt / Religion and Violence

IVAN STRENSKI
Hubert and Mauss' *Sacrifice: Its Nature and Functions*: Reading Its Plain Meaning and Reading between the Lines 495

DAVID FRANKFURTER
On Sacrifice and Residues: Processing the Potent Body 511

JAN N. BREMMER
The Motivation of Martyrs: Perpetua and the Palestinians 535

TILMAN HANNEMANN
Opfer ohne Wiederkehr. Der Weg der *imsebblen* in der Großen Kabylei 555

SABINE OFFE
Museen. Tempel. Opfer. Profane Räume und sakrales Erbe 573

VI. Religion und Recht / Religion and Law

WINNIFRED FALLERS SULLIVAN
Religious Freedom and the Rule of Law: A Modernist Myth in a Postmodern World? 595

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:49

LOURENS P. VAN DEN BOSCH
Criminal Religion? An Essay on the Thugs of India 615

Personenregister 643

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:49

Schriftenverzeichnis von Hans G. Kippenberg (Auswahl)

1969

„Ein Gebetbuch für den samaritanischen Synagogengottesdienst aus dem 2. Jh. n. Chr.", in: Zeitschrift des deutschen Palästinavereins 85, 76-103.

1970

„Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus", in: Numen 17, 211-231.

1971

Garizim und Synagoge. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 30), Berlin & New York.

Rezension BEN-HAYYIM, „The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic amongst the Samaritans (hebr.)", in: Theologische Literaturzeitung 96, 336-338.

„Wege zu einer historischen Religionssoziologie. Ein Literaturbericht", in: Verkündigung und Forschung 16, 54-82.

1974

„Religion und Interaktion in traditionalen Gesellschaften", in: Verkündigung und Forschung 19, 2-24.

1975

„Zu einer Theorie von Geschichtserfahrung" (zusammen mit REIMAR KLEIN), in: Saeculum 26, 128-142, und 28, 432.

„Religion", in: GERT OTTO (Hg.), Praktisch-Theologisches Handbuch, 2. Auflage, Hamburg, 494-505.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:49

„Zu einem sozialwissenschaftlichen Verständnis religiöser Weltbilder", in: HANS-ECKEHARD BAHR (Hg.), Religionsgespräche. Zur gesellschaftlichen Rolle der Religion, Darmstadt etc., 65-94.

1976

„The Transformation of Peasant Systems in the Middle East" (zusammen mit KURT GREUSSING), in: Journal of Peasant Studies 3 (1975), 123-131. Zugleich in: JÁNOS BAK (Hg.), The German Peasant War of 1525, London 1976, 123-131 (von H.G.K. S. 128-131).

1977

(Hg.:) Seminar: Die Entstehung der antiken Klassengesellschaft. Herausgegeben und eingeleitet von Hans G. Kippenberg, Frankfurt a. M.

1978

Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religions-soziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 14), Göttingen. 2. Auflage 1982. Übersetzungen ins Japanische und Portugiesische.

„Die Geschichte der mittelpersischen apokalyptischen Traditionen", in: Studia Iranica 7, 49-80.

(Hg. mit BRIGITTE LUCHESI:) Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens. Einleitung „Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens", 9-51, Frankfurt a. M. Neudruck 1987.

1979

(Hg. mit GERD A. WEWERS:) Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, Göttingen (von H.G.K. S. 15-104).

1980

Onze begrippen en hun begrippen: andere godsdiensten en vergelijkende godsdienstwetenschap, Groningen 1980 (Antrittsvorlesung Universität Groningen).

1981

„Intellektualismus und antike Gnosis", in: WOLFGANG SCHLUCHTER (Hg.), Max Webers Studie über das antike Judentum, Frankfurt a. M., 201-218.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:49

„Jeder Tag 'Ashura, jedes Grab Kerbala. Zur Ritualisierung der Straßenkämpfe im Iran", in: KURT GREUSSING (Hg.), Religion und Politik im Iran, Frankfurt a. M., 217-256.

„Nicht-westliche Religionen als Mittel von Gesellschaftskritik", in: JOCHEN BLASCHKE (Hg.), Bruchstellen. Industrialisierung und Planung in der Dritten Welt, Frankfurt a. M., 192-207.

1982

„Zu einem normativen Symbol Vorderasiens: das gesattelte Pferd", in: Visible Religion 1, 76-97.

1983

(Hg. mit BURKHARD GLADIGOW:) Neue Ansätze in der Religionswissenschaft, München. Darin von H.G.K.: „Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert", 9-28.

„Die Entlassung aus Schuldknechtschaft im antiken Judäa: Eine Legitimitätsvorstellung von Verwandtschaftsgruppen", in: GÜNTHER KEHRER (Hg.), „Vor Gott sind alle gleich". Soziale Gleichheit, soziale Ungleichheit und die Religionen, Düsseldorf, 74-104.

„Ein Vergleich jüdischer, christlicher und gnostischer Apokalyptik", in: DAVID HELLHOLM (ed.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, Tübingen, 751-768.

„Gnostiker zweiten Ranges: Zur Institutionalisierung gnostischer Ideen als Anthropolatrie", in: Numen 30, 146-173. Außerdem erschienen in: JACOB TAUBES (Hg.), Gnosis und Politik, München & Paderborn 1984, 121-140.

„‚Dann wird der Orient herrschen und der Okzident dienen': Zur Begründung eines gesamtvorderasiatischen Standpunktes im Kampf gegen Rom", in: NORBERT W. BOLZ (Hg.), Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes, Würzburg, 40-48.

1984

(Hg.:) Johann Jakob Bachofen: Mutterrecht und Urreligion, 6. Auflage, Stuttgart. Darin: „Einleitung. Bachofen-Lektüre heute", IX-XL.

„Religion und Rural Revolt in the Middle East"; „Limits of Islamic Civilisation: Mahdist Movements in Abbasid Iran" in: JÁNOS M. BAK & GERHARD BENECKE (eds.), Religion and Rural Revolt, Manchester, 240-242; 243-255.

(Ed., in association with HAN J. W. DRIJVERS and YME B. KUIPER:) Struggles of Gods. Papers of the Groningen Work Group for the Study of the History of Religions, Berlin & New York. Darin von H.G.K.: „Introduction: Symbols of Conflicts", 1-6; „How Dualistic Beliefs are Performed by Shi'is: The Stages of Kerbala", 125-142.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:49

1985

„Religionssoziologie ohne Säkularisierungsthese: É. Durkheim und M. Weber aus der Sicht der Symboltheorie", in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 27, 177-193.

„Agrarverhältnisse im antiken Vorderasien und die mit ihnen verbundenen Mentalitäten", in: WOLFGANG SCHLUCHTER (Hg.), Max Webers Sicht des antiken Christentums, Frankfurt a. M, 151-204.

1986

„Ketman. Zur Maxime der Verstellung in der antiken und frühislamischen Religionsgeschichte", in: Tradition and Re-interpretation in Jewish and Early Christian Literature. Festschrift für J. Lebram, Leiden, 172-183.

„Die jüdischen Überlieferungen als ‚patrioi nomoi'", in: RICHARD FABER & RENATE SCHLESIER (Hg.), Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus, Würzburg, 45-60.

„The Role of Christianity in the Depolitization of the Roman Empire", in: SHMUEL N. EISENSTADT (ed.), The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations, New York, 261-279.

„Het charisma van het Davididengeslacht in de Joodse, vroeg-christelijke en gnostische godsdienstgeschiedenis van Palestina", in: FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ, CORNELIS H. J. DE GEUS & A. F. J. KLIJN (red.), Profeten en profetische geschriften (Festschrift Adam Simon van der Woude). Kampen & Nijkerk, 133-156.

(Ed. with HUBERTUS G. HUBBELING:) On Symbolic Representation of Religion / Zur symbolischen Repräsentation von Religion. Groninger Abhandlungen zu verschiedenen Symboltheorien. Berlin & New York. Darin von H.G.K.: „Religionssoziologie ohne Säkularisierungsthese: É. Durkheim und M. Weber aus der Sicht der Symboltheorie", 102-118.

1987

„Apostasy", in: The Encyclopedia of Religion, New York, Vol. 1, 353-356.

„Codes and Codification", in: The Encyclopedia of Religion, New York, Vol. 3, 552-558.

„Iconography as Visible Religion", in: The Encyclopedia of Religion, New York, Vol. 7, 3-7.

„Das Christentum in der Depolitisierung des Römischen Reiches", in: SHMUEL N. EISENSTADT (Hg.), Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt, Band 2, Frankfurt a. M., 52-80.

„Das Gentilcharisma der Davididen in der jüdischen, frühchristlichen und gnostischen Religionsgeschichte Palästinas", in: JACOB TAUBES (Hg.), Theokratie. Religionstheorie und politische Theologie, Band 3, Paderborn & München, 127-147.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:49

1988

„Heilig und profan", in: Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, Band 4, Göttingen, 432-436.

„Verländlichung des Gnostizismus als Folge seiner staatlichen Unterdrückung", in: WERNER KREISEL (Hg.), Geisteshaltung und Umwelt. Festschrift M. Büttner, Aachen, 307-320.

1989

„Intellektuellen-Religion", in: PETER ANTES & DONATE PAHNKE (Hg.), Die Religion von Oberschichten, Marburg, 181-201.

1990

(Ed. with YME B. KUIPER and ANDY F. SANDERS:) Concepts of Person in Religion and Thought, Berlin & New York. Darin von H.G.K.: „Name and Person in Ancient Judaism and Christianity", 103-124.

„Introduction: Genres in Visual Representations"; „Pseudikonographie: Orpheus auf jüdischen Bildern", in: Visible Religion 7, vii-xix; 233-249.

(Hg. mit CHRISTOPH ELSAS:) Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte. Festschrift Carsten Colpe, Würzburg. Darin von H.G.K.: „Geheime Offenbarungsbücher und Loyalitätskonflikt im antiken Judentum", 258-268.

„Die Funktion der Religionswissenschaft in der Soziologie von Max Weber", in: WITOLD TYLOCH (ed.), Studies on Religions in the Context of Social Sciences. Methodological and Theoretical Relations, Warschau, 68-79.

„Apokalyptik / Messianismus / Chiliasmus", in: HUBERT CANCIK, BURKHARD GLADIGOW & MATTHIAS S. LAUBSCHER (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Band 2, Stuttgart, 9-26.

1991

(Hg. mit BRIGITTE LUCHESI:) Religionswissenschaft und Kulturkritik, Marburg. Darin von H.G.K.: „Einleitung: Religionswissenschaft und Kulturkritik. Die Zeit des Gerardus van der Leeuw (1890-1950)", 13-28.

Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft. Heidelberger Max Weber-Vorlesungen 1988, Frankfurt a. M.

„Revolt against Modernism. A Note on Some Recent Comparative Studies in Fundamentalism", in: Numen 38, 128-133.

1992

„Pragmatic Meanings as a Particular Source for the History of Religions", in: SHLOMO BIDERMAN & BEN-AMI SCHARFSTEIN (eds.), Interpretation in Religion, Leiden, 53-67.

„Die Synagoge", in: FERDINAND DEXINGER (Hg.), Die Samaritaner, Darmstadt, 331-360.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:49

„The Problem of Literacy in the History of Religions", in: Numen 39, 102-107.
„Comparing Ancient Religions. A Discussion of J. Z. Smith's 'Drudgery Divine'", in: Numen 39, 220-225.
„Die Relativierung der eigenen Kultur in der vergleichenden Religionswissenschaft", in: JOACHIM MATTHES (Hg.), Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs (Soziale Welt, Sonderband 8), Göttingen, 103-114.
Art. „Messianismus", in: Evangelisches Kirchenlexikon[3] III, 381-383.

1993

„Wenn Religion zur Ethik wird", in: HORST BÜRKLE (Hg.), Grundwerte menschlichen Verhaltens in den Religionen, Frankfurt a. M., 159-169.
„Die Verheimlichung der wahren Identität vor der Außenwelt in der antiken und islamischen Religionsgeschichte", in: JAN ASSMANN (Hg.), Die Erfindung des inneren Menschen. Studien zur religiösen Anthropologie, Gütersloh, 183-198.
„Klassengesellschaft", in: HUBERT CANCIK, BURKHARD GLADIGOW & KARL-HEINZ KOHL (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Band 3, Stuttgart, 362-371.
„Max Weber im Kreise von Religionswissenschaftlern", in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 45, 348-366.

1994

„Entpolitisierung und Erlösungsreligiosität in der Antike", in: UGO BIANCHI (ed.), The Notion of "Religion" in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVI. IAHR Congress, Rom, 813-821.
„Rivalität in der Religionswissenschaft. Religionsphänomenologen und Religionssoziologen als kulturkritische Konkurrenten", in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 2, 69-89.
„The Discovery of the History of Religions and the Rise of a New Religiosity of Intellectuals in Modern Europe", in: CARLO MONGARDINI & MARIELI RUINI (eds.), Religio. Ruolo del Sacro, Coesione Sociale e Nuove Forme di Solidarietà nella Società Contemporanea, Rom, 51-61.
„Rivalry among Scholars of Religions. The Crisis of Historicism and the Formation of Paradigms in the History of Religions", in: LUTHER H. MARTIN (ed.), History, Historiography and the History of Religions (Historical Reflections 20), 377-402.
„Frühchristliche Kontroversen über die ‚väterlichen Gesetze'", in: HOLGER PREIßLER & HUBERT SEIWERT (Hg.), Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag, Marburg, 105-118.

1995

„‚Pflugscharen zu Schwertern': Krieg und Erlösung in der vorderasiatischen Religionsgeschichte", in: HEINRICH VON STIETENCRON & JÖRG RÜPKE (Hg.), Töten im Krieg, Freiburg & München, 99-123.
(Ed. with GUY G. STROUMSA:) Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions, Leiden. Darin von H.G.K.: „Introduction", XIII-

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:49

XXIV; „Erstrebenswertes Prestige oder falscher Schein? Das öffentliche Ansehen des Gerechten in jüdisch-frühchristlichen Auseinandersetzungen", 203-224.

„Max Weber und die vergleichende Religionswissenschaft", in: Revue Internationale de Philosophie 192, 127-153 (entspricht dem Artikel in der ZRGG 1993).

„Veröffentlichung und Verheimlichung von Offenbarungsschriften in Apokalyptik und Gnosis", in: MARIA VITTORIA CERUTTI (ed.), Apocalittica e Gnosticismo. Atti del Colloquio Internazionale Roma, 18-19 giugno 1993, Rom, 71-84.

(Hg. mit BRIGITTE LUCHESI:) Lokale Religionsgeschichte, Marburg. Darin von H.G.K.: „Einleitung: Lokale Religionsgeschichte von Schriftreligionen. Beispiele für ein nützliches Konzept", 11-20.

1996

„Fundamentalismus: es herrscht Klärungsbedarf", Nachwort zu MARTIN E. MARTY & R. SCOTT APPLEBY, Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne, Frankfurt a. M., 226-247.

„Die Krise der Religion und die Genese der Religionswissenschaften", in: VOLKER DREHSEN & WALTER SPARN (Hg.), Vom Weltbildwandel zur Weltanschauungsanalyse. Krisenwahrnehmung und Krisenbewältigung um 1900, Berlin, 89-102.

„Warum Émile Durkheim den Individualismus der arbeitsteiligen Gesellschaft religionsgeschichtlich einordnete", in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 4, 113-134.

1997

„Rekapitulationen der Religionsgeschichte", in: HANS-JOACHIM KLIMKEIT (Hg.), Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft. Vorträge der Jahrestagung der DVRG vom 4. bis 6. Oktober 1995 in Bonn, Wiesbaden, 131-146.

„William Robertson Smith (1846–1894)"; „Émile Durkheim (1858–1917)", in: AXEL MICHAELS (Hg.), Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade, München, 61-76; 103-119.

Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München.

(Ed. with PETER SCHÄFER:) Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium, Leiden. Darin von H.G.K.: „Magic in Roman Civil Discourse: Why Rituals Could be Illegal", 137-163.

„Kritik an Religionen – Antikritiken im Namen von Religionen", in: GRITT MARIA KLINKHAMMER, STEFFEN RINK & TOBIAS FRICK (Hg.), Kritik an Religionen. Religionswissenschaft und der kritische Umgang mit Religionen, Marburg, 27-46.

„Rationality in Studying Historical Religions", in: JEPPE SINDING JENSEN & LUTHER H. MARTIN (eds.), Rationality and the Study of Religion, Aarhus, 157-166.

1998

„Religionssoziologie", in: TRE 29, Berlin & New York, 18-34.

„Magie", in: HUBERT CANCIK, BURKHARD GLADIGOW & KARL-HEINZ KOHL (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Band 4, Stuttgart, 85-98.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:49

„Religione", in: Enciclopedia delle Scienze Sociali, Band 4, Rom, Sp. 355-371 (offiziell 1997).

„Survivals: Conceiving of Religious History in an Age of Development", in: ARIE L. MOLENDIJK & PETER PELS (eds.), Religion in the Making. The Emergence of the Sciences of Religion, Leiden, 297-312.

1999

„Religionsgeschichte in der entzauberten Welt", in: DIETER ZELLER (Hg.), Religion im Wandel der Kosmologien, Frankfurt a. M. & New York, 33-46.

„Religionsphilosophie / Religion", in: HANS-JÖRG SANDKÜHLER (Hg.), Enzyklopädie Philosophie, Band 2, Hamburg, 1174-1183.

„Kriminelle Religion. Religionswissenschaftliche Betrachtungen zu Vorgängen in Jugoslawien und im Libanon", in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 7, 95-110.

À la découverte de l'Histoire des Religions. Les sciences religieuses et la modernité, Paris (französische Übersetzung von *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997).

2000

„Storia delle Religioni", in: SERGIO SORRENTINO (ed.), Religione e Religioni. A partire dai „Discorsi" di Schleiermacher, Assisi, 53-87.

„Apokalyptik in der Religionsgeschichte", in: WOLFGANG VÖGELE/ RICHARD SCHENK (Hg.), Apokalypse. Vortragsreihe zum Ende des Jahrtausends, Loccum, 151-167.

„Was spricht gegen eine öffentliche Anerkennung des Islam als einer weiteren deutschen Konfession?", in: TILMAN HANNEMANN & PETER MEIER-HÜSING (Hg.), Deutscher Islam – Islam in Deutschland. Beiträge und Ergebnisse der 1. Bremer Islam-Woche, Marburg, 106-117.

„Explaining Modern Facts by Past Religions: The Study of Religions in Europe Around the Year 1900", in: SIGURD HJELDE (ed.), Man, Meaning, and Mystery. 100 Years of History of Religions in Norway. The Heritage of W. Brede Kristensen, Leiden, 3-17.

„Religious History, Displaced by Modernity", in: Numen 47, 221-243.

„El monoteísmo como problemo político", in: HERBERT FREY (ed.), La genealogia del cristianismo: ¿origen de Occidente?, Mexico City, 68-91.

„The Restoration of Israel as Messianic Birth Pangs", in: ALBERT I. BAUMGARTEN (ed.), Apocalyptic Time, Leiden, 327-340.

2001

„Was sucht die Religionswissenschaft unter den Kulturwissenschaften?", in: HEIDE APPELSMEYER / ELFRIEDE BILLMANN-MAHECHA (Hg.), Kulturwissenschaften. Felder einer prozessorientierten wissenschaftlichen Praxis, Weilerswist, 240-275.

(Hg. in Zusammenarbeit mit PETRA SCHILM unter Mitwirkung von JUTTA NIEMEIER:) Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Band 2: Religiöse Gemeinschaften (Max Weber Gesamtausgabe I/22-2), Tübingen.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:49

„Religionsgeschichte in der entzauberten Welt", in: Edith Stein Jahrbuch 7, Die Weltreligionen, Zweiter Teil, Würzburg, 284-297.

(Hg. mit MARTIN RIESEBRODT:) Max Webers ‚Religionssystematik', Tübingen. Darin von H.G.K.: „Einleitung", 1-12; „‚Meine Religionssystematik'", 13-30; „Religionsentwicklung", 77-100.

„Robert Ranulph Marett"; „William Robertson Smith", in: CHRISTIAN F. FEEST & KARL-HEINZ KOHL (Hg.), Hauptwerke der Ethnologie, Stuttgart, 283-289; 429-436.

(Zusammen mit BURKHARD GLADIGOW:) „Herausforderung Religion", in: DEUTSCHE VEREINIGUNG FÜR RELIGIONSGESCHICHTE (Hg.): Religionswissenschaft. Forschung und Lehre an den Hochschulen in Deutschland. Eine Dokumentation, Marburg, 7-21.

„Pluralismus der Religionen als europäischer Normalfall", in: Religiöser Pluralismus. Wie viele Religionen verträgt eine Gesellschaft? 13. Bremer Universitätsgespräch, Oldenburg, 37-43.

2002

Discovering Religious History in the Modern Age. The Rise of Comparative Religion, Princeton (englische Übersetzung von *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München 1997).

„Religions and Violent Actions", in: THOMAS SCHEFFLER (Hg.): Religion between Violence and Reconciliation, Beirut & Würzburg, 301-318.

2003

(Zusammen mit KOCKU VON STUCKRAD:) Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe, München.

(Zusammen mit KOCKU VON STUCKRAD:) „Religionswissenschaftliche Überlegungen zum religiösen Pluralismus in Deutschland: Eine Öffnung der Perspektiven", in: HARTMUT LEHMANN (Hg.): Multireligiosität im vereinten Europa. Historische und juristische Aspekte, Göttingen, 145-162.

„Aktuelle religiöse Gewalt aus handlungstheoretischer Perspektive. Frobenius-Vorlesung 2002", in: Paideuma 49, 31-59.

„Constructing Modernity by Writing Religious History", in: Nederlands Theologisch Tijdschrift 57, 280-290.

„Religiöse Gemeinschaften. Wo die Arbeit am Sinn-Problem der Welt und der Bedarf sozialen Handelns an Gemeinschaftlichkeit zusammenkommen", in: GERT ALBERT, AGATHE BIENFAIT, STEFFEN SIGMUND & CLAUS WENDT (Hg.): Das Weber-Paradigma. Studien zur Fortentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm, Tübingen, im Erscheinen.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:49

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:49

Anachronismus und Religion

BURKHARD GLADIGOW

1. Ungleichzeitigkeiten in Religionen

An Religionen, an ihrem Symbol- und Handlungsrepertoire, ist sehr früh aufgefallen, dass Techniken, Materialien, Handlungen und Vorstellungen aus Zeithorizonten zu stammen schienen, die ‚längst vergangen waren'. Die Spannweite zwischen einem jeweils aktuellen technologischen, juristischen, wirtschaftlichen und schließlich wissenschaftlichen Stand der Kultur und den tradierten religiösen Grundmustern war in der Geschichte der Religionen und in der Geschichte der Religionswissenschaft Ausgangpunkt für divergierende Bewertungen und unterschiedliche Deutungen.[1] Die Wahrnehmung jener Überbleibsel, Relikte ‚aus alten Zeiten' und Anachronismen schwankte zwischen Faszination und Verwunderung. Unter bestimmten kulturellen Bedingungen konnte das alte, schwarze und unansehnliche Kultbild aus Holz höher bewertet werden als der moderne Bronzeguss, konnte der unverständliche Text in einem Ritual faszinierender sein als der Hymnos eines zeitgenössischen Dichters. Über das Argument des hohen Alters und die damit verbundene ‚Ursprünglichkeit' werden und wurden von den jeweiligen Kultteilnehmern altertümliche und befremdliche Traditionen besonders geschätzt und gerade in Konkurrenz zu ‚gleichzeitigen' nachhaltig beachtet und bewahrt. Es scheint nun so, als ob im Vergleich mit anderen kulturellen Teilbereichen ‚Religionen' vor allem dadurch charakterisiert sind, dass sie spezifische Traditionen und Praxen der Tradierung entwickelt haben, in denen ältere kulturelle Praxen, Strategien und Vorstellungen bewahrt werden.

Die modernen historischen Wissenschaften haben solchen ‚Archaismen' in den religiösen Traditionen sehr schnell eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt und sie vor allem dazu genutzt, Entwicklungsstufen von Religion und Kultur zu rekonstruieren. Archaismen wurden wie ‚Spuren' oder Relikte einer vergangenen Zeit angesprochen, die wie zufällig erhalten geblieben sind und daher als ‚Indizien' besonders geeignet waren. Die Verwendung

1 Zu allgemeinsten Perspektiven und Sonderfällen: LOVEJOY ET AL. 1935; MOMIGLIANO 1950; PILHOFER 1990; BOAS 1948; HIERONIMUS 1975; HILLER 1991; LUCKMANN 1991.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:49

eines Bronzegeräts in einer Kultur, die bereits seit Jahrhunderten ‚eisenzeitlich' war, eine Praxis des Feueranzündens durch ein ‚Feuerbohren in Holz', obwohl moderne Techniken zur Verfügung standen, eine Verwendung von Wortformen, die längst unverständlich geworden waren, werden dazu verwendet, auf eine vorlaufende ältere Kulturstufe zu schließen. Das Faktum, dass solche Archaismen ‚trotzdem' überliefert wurden, und die Frage, ob hinter der Verwendung von ‚Anachronismen' eine Strategie steht, blieben unbeachtet und ungestellt.

2. Das antiquarische Interesse an Religion

Dementsprechend haben antike wie moderne Autoren vor allem im Bereich von ‚Religion' Zeugnisse für ‚alte', überholte und manchmal unverständliche Regelungen gesucht: Die Haare des Flamen Dialis durften im republikanischen Rom nur mit einem Bronzemesser geschnitten werden (obwohl Eisen- und Stahlmesser zur Verfügung gestanden hätten),[2] beim Bündnisschluss unter Assistenz der Fetialen wurde das Opferferkel mit einem Stein (*silex*) getötet[3] (und nicht mit einem modernen Opfergerät: Hammer, Axt, Messer), das durch eine sträfliche Unachtsamkeit ausgegangene Feuer der Vesta[4] durfte nur mit Reibehölzern wieder entfacht werden.

Die modernen Interpreten haben solche Regelungen mit einem bloß ‚antiquarischen Interesse' als ‚Archaismen' interpretiert und sie entweder als ‚Überbleibsel' gedeutet oder mit einem ‚magischen Formzwang', der keine Änderungen erlaube, erklärt. Jede Abweichung von dem Vorgegebenen würde den regelgerechten Vollzug des Ritus stören oder gar verhindern. Rituale sind so für eine Tradition von Archaismen prädestiniert. Mit dieser Einordnung wurde die Frage umgangen, ob es sich bei Archaismen dieses Typs nur um ‚Relikte' handelt, die wie Fossilien einfach übrig geblieben waren, oder vielleicht um notwendige Elemente eines Traditionszusammenhangs, der ‚professionell' aufrecht erhalten werden musste. Die Gründe für die einfache Gleichsetzung von ‚Relikt' als bloßem ‚Überbleibsel' auf der einen und ‚Anachronismus' als gezielter, beabsichtigter Verbindung unterschiedlicher Zeitebenen auf der anderen Seite, lassen sich nur aus den besonderen wissenschaftsgeschichtlichen Kontexten erklären.

Um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts, im Horizont der entstehenden Religionswissenschaft, hatten Geologie, Paläontologie und Frühgeschichte nicht nur Belege für Darwins Evolutionslehre geliefert, sondern auch

2 Servius Aeneis 1,448.
3 Livius I 24,6-9.
4 Dazu HOMMEL 1972.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:49

ein neues Reflexionsfeld für die historischen Tiefen menschlicher Existenz und menschlicher Kultur vorgegeben. Ein Interesse für ‚Archaismen' und ein ‚Archaisieren' reicht freilich weit in die Geschichte kultureller Reflexionen zurück und ist nicht allein auf den Bereich von Religion beschränkt. Die Modellvorstellungen für solche ‚Ungleichzeitigkeiten' sind unterschiedlichen Kontexten entnommen.

In der religionswissenschaftlichen Diskussion des neunzehnten und, daran anschließend, des zwanzigsten Jahrhunderts wurde sehr schnell die Vorstellung vertreten, dass Anachronismen in den historischen Religionen wie geologische Relikte anzusehen seien. In Religionen würden ältere, ‚überholte' Elemente ebenso mittransportiert wie Einschlüsse in einer geologischen Schicht. Für ‚Anachronismen' einer historischen oder rezenten Religion führt der Vergleich mit ‚Ablagerungen', die im Rahmen ihrer Fundschicht zeitgleich sein mussten, eher in der Irre. ‚Anachronismen' in dem zuvor definierten Sinne befinden sich gerade nicht in ‚ihrer' originären Schicht, sondern werden bewusst in neue Kontexte eingestellt, oder über Zeithorizonte hinweg tradiert.

Wenn man die eigene Vergangenheit, seine Vergangenheit, unter der Erde finden konnte' – so der Anspruch der im neunzehnten Jahrhundert entstehenden ‚Archäologien' –, ließe sich diese Erkenntnismöglichkeit auch auf Sprache, Bräuche und Kultur übertragen. Gibt es ‚unter' Wortformen und Namen, ‚hinter' tradierten Bräuchen, ‚jenseits' der Alltagskultur einen Bereich, der nicht nur ‚älter' ist, sondern zum Wesen von Mensch und Kultur führt? Die Vergleiche mit der Paläontologie waren verführerisch: So, wie der Geologe ‚Fossilien' findet, findet auch der Indogermanist ‚Relikte' älterer Sprachstufen und Sprachen, der Volkskundler ‚Archaismen' in der Gegenwartskultur. Pathos und Mentalität jener Jahrzehnte überspielten die grundsätzlichen Differenzen zwischen Fossilierung in der Geologie und der ‚Pflege einer anachronistischen Tradition' eher, als sie systematisch gegeneinander abzugrenzen. Auf diese Weise blieb, vor allem für die Geschichte der Religionen, unbeachtet, dass auch ‚Archaismen' und ‚Anachronismen' überliefert werden mussten – und nicht einfach ‚überbleiben'. Bei genauerer Betrachtung würde sich zeigen, dass Archaismen und Anachronismen gerade in der Geschichte der Religionen unter besonderen Überlieferungsbedingungen stehen, und dass Anachronismen nicht selten Kristallisationspunkte einer Professionalisierung von Religion bildeten. Die Frage hätte sein können: Wie notwendig sind Anachronismen für Religionen?

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:49

3. *Survival* oder ‚*Anachronismus*'?

Unter einer etwas anderen Perspektive sind vergleichbare Sachverhalte in der Religionswissenschaft zunächst unter dem Begriff des *survivals*[5] verhandelt worden: In Kulturen – vor allem den modernen – bleiben, insbesondere auf dem Gebiet von Religion, Vorstellungen, Handlungen und Orientierungen erhalten, die ‚eigentlich' überholt, erkennbar desintegriert sind. Aus ihnen kann man, dies das primäre Interesse etwa von Wilhelm Mannhardt, eine ältere Kulturstufe, gar eine frühere vergessene Religion erschließen. Seine Formulierung von dem „Bild der altgermanischen Religion", die nun „vor den Augen der staunenden Zeitgenossen" emporsteigt, ist unmittelbar mit Friedrich Max Müllers emphatischen Worten vergleichbar, mit denen dieser die Erfolge der Sprachwissenschaft für eine unmittelbare Erkenntnis der arischen Religion preist, die aus einem Vergleich der Götternamen gewonnen werden kann: „Diese Namen sind nicht blos Namen, sie sind Zaubersprüche, welche die ältesten Väter des Arischen Geschlechts uns so nahe bringen, als sähen wir sie von Angesicht zu Angesicht [...]."[6]

Zwischen der Nutzung von Etymologien für die Religionsgeschichte und der programmatischen Verwendung des Begriffs *survival* durch E. B. Tylor[7] gibt es grundsätzliche Gemeinsamkeiten: Etymologien und Survivals ermöglichen es dem Wissenschaftler, eine Religion ‚sichtbar' werden zu lassen, die sich von der Religion der ‚Gegenwart' unterscheidet, in die hinein sie durch Gewohnheit ‚herübergetragen' worden sei. Warum Survivals überdauern und welche von ihnen überdauern, bleibt letztlich ungeklärt. Das Problem, dass Survivals ‚nur' durch bloße Tradition weitergetragen werden, hatte E. B. Tylor zwar gesehen, sich aber mit dem eher unklaren Traditionsmodus „durch Gewohnheit" (*by the force of habit*[8]) begnügt. Damit steht in Zusammenhang, dass Tylor zwischen Survivals und ihren möglichen modernen Entsprechungen keinen notwendigen kulturellen Fortschritt sieht, dass man also in seiner Sicht aus Survivals noch heute Erkenntnisse über die menschliche Natur und Kultur gewinnen kann. „Die Hinwendung zu den Survivals deutet auf einen Zweifel an der Allmacht der Vernunft hin" (H. G. Kippenberg).[9]

In dieser Tendenz, in archaischen Elementen einer Kultur nicht nur mögliche Quellen für eine frühere Zeit, sondern auch Hinweise für ihr tieferes Verständnis zu finden, war die Vergleichende Sprachwissenschaft sowohl der

5 Zum wissenschaftsgeschichtlichen Ort von *survival* KIPPENBERG 1997, 86f.

6 MÜLLER 1876, 154. Die Frage wird später noch einmal von USENER (1948 [1895]) aufgegriffen und weitergeführt; zur Problemstellung GLADIGOW 1975.

7 Dazu eingehend KIPPENBERG 1997, 84-92. Eine Definition von *survival* durch TYLOR 1958 [1871], 16, zitiert bei KIPPENBERG 1997, 86.

8 TYLOR 1958 [1871], 16. Zur grundsätzlich negativen Bewertung von Survivals durch Tylor s. KOHL 1997.

9 KIPPENBERG 1997, 89.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:49

Ethnologie als auch der Religionswissenschaft vorangegangen. Das etymologisierende Programm der entstehenden Indogermanistik, insbesondere Etymologien von Götternamen, sollten den Königsweg zum Verständnis des ‚eigentlichen Wortsinns' und des ‚Wesens der Gottheit' bieten. Die Vergleichende Sprachwissenschaft ging insofern der Religionswissenschaft nicht nur zeitlich voraus, sondern lieferte dieser auch Erkenntnisziele und -methoden.

Friedrich Max Müller ist hier die prägende Figur,[10] die das methodische Programm der Vergleichenden Sprachwissenschaft[11] mit den religiösen Mustern der Romantik verknüpfte. Er zieht die bereits etablierte Vergleichende Sprachwissenschaft und ihre Erfolge als Rechtfertigung für das „gefährliche Unternehmen" eines wissenschaftlichen Studiums von Religion heran: „Ich weiß sehr wohl, daß es mir an entschiedenen Gegnern nicht fehlen wird, welche die Möglichkeit eines wissenschaftlichen Studiums der Religionen ebenso leugnen werden, wie sie einst die Möglichkeit eines wissenschaftlichen Studiums der Sprachen, als solcher, leugneten."[12] Schon der Name „Religionswissenschaft" habe, so Müller, „für manche Ohren etwas Verletzendes," oder, etwas später, „eine Vergleichung aller Religionen der Welt, wobei keine eine bevorzugte Stellung in Anspruch nehmen kann, gilt bei Vielen als gefährlich und tadelnswerth [...]."[13]

Das Unternehmen findet letzten Endes seinen Höhepunkt in Müllers Erwartung, die Religionswissenschaft würde das Bild der Welt verändern und dem Christentum neues Leben einhauchen: „The Science of Religion may be the last of the Sciences, which man is destined to elaborate; but when it is elaborated, it will change the aspect of the world, and give new life to Christianity itself."[14] Dieser letztlich unhistorische Anspruch hat seine tieferen Gründe in Müllers Zugang zur Frühgeschichte der Religionen mit Hilfe von ‚Archaismen', die über einen Vergleich von Sprachformen und Religionsformen den Weg zu einer ‚Religion der Zukunft' weisen können. Müller sieht – mit der Vergleichenden Religionswissenschaft als treibender Kraft – für die Zukunft einen religionshistorischen Prozess ablaufen, der – als *Religion der Menschheit* – die Wahrheiten aller Religionen zusammenfasst: „The true religion of the future will be the fulfilment of all the religions of the past."[15]

10 S. KLIMKEIT 1997.
11 Dazu GLADIGOW 1997.
12 MÜLLER 1876, 4f.
13 MÜLLER 1876, 8.
14 MÜLLER 1867–1875, I, xix.
15 MÜLLER 1902, II, 135.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:49

4. ‚Demonstrative und konstitutive Anachronismen'

Vor dem im Vorhergehenden entfalteten systematischen und wissenschaftsgeschichtlichen Hintergrund sollen nun die folgenden Überlegungen in einem weiteren Rahmen den möglichen Ursachen – oder Funktionen – von Anachronismen gewidmet sein. Zu einer vorsichtigen Klärung dieser Fragen sei eine weitere Definition von Anachronismus vorausgeschickt und in Relation zu den konkurrierenden Begriffen wie Relikt, Survival, Archaismus, gesetzt: Unter Anachronismen verstehe ich Gerätschaften, Handlungen und Vorstellungen, die für die handelnden Personen – oder zumindest einen Kreis professioneller Agenten – ‚alt' sind, älter als der gegenwärtige kulturelle und religiöse Rahmen, die sich aus ihren aktuellen Kontexten ‚herausheben', – und die im Bewusstsein der ‚Vermischung von Zeitebenen', im Wissen einer potenziellen ‚Ungleichzeitigkeit' eingesetzt werden. Es soll dabei nicht um die Analyse eines ‚Geschichtsbewusstseins' von Kultteilnehmern oder von elaborierten Epochenmodellen gehen, sondern lediglich darum, dass anachronistische Elemente eines Handlungszusammenhangs im Bewusstsein eingesetzt werden, dass sie ‚alt' sind, dass sie nicht veränderbar sind, dass sie der gegenwärtigen Handlung eine Legitimation geben. Die hier verfolgte Fragerichtung bekommt besondere Akzente, wenn die Frage nach konstitutiven Anachronismen auf Religionstypen und dominante Strömungen ausgedehnt wird.

Wenn also in Religionen Anachronismen ‚bewusst' tradiert werden, kann das – dies die bereits angedeutete These – nicht mehr als ein Mangel an professioneller Traditionskontrolle (als ein ‚Betriebsunfall') gedeutet werden, sondern stellt als Anachronismus sehr viel eher eine spezifische Strategie im Rahmen von Religionen dar. Hier liegt ein wesentlicher Unterschied zu Tylors Konzeption von Survival: Survivals können durch Dummheit, Aberglauben, Konservativismus charakterisiert werden,[16] sie haben für ihn keine ‚positive' konzeptionelle Qualität. In der Konsequenz der hier vertretenen These von den ‚notwendigen Anachronismen' ergibt sich eine Reihe von Folgefragen: Wenn ‚Anachronismen' zum Grundbestand religiöser Komplexe gehören, worin liegen ihre besonderen Funktionen und Leistungen? Lassen anachronistische Elemente eine positive Religion insgesamt anachronistisch werden, reduzieren sie gar ihre Modernisierungspotenziale?

Eine weitergehende Einordnung dieser Frage lässt sich am ehesten durchführen, wenn man das Problem ‚notwendiger Ungleichzeitigkeiten' in Religionen von der Ebene einzelner Elemente löst und Vorstellungskomplexe ins Auge fasst, die Epochengrenzen scheinbar mühelos ‚übersprungen' haben. In einer übergreifenden Einordnung religiöser Prozesse über die großen kultu-

16 Zu dieser Einordnung Tylors KOHL 1997, 51f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:49

rellen Transformationen hinweg[17] zeigt sich, dass die ‚großen' Religionen Begriffsrepertoire und Deutungsmuster weitgehend an einer frühagrarischen Praxis und einer frühen Staatenbildung orientiert haben. Diese Grundorientierung ist auch in späteren Phasen kultureller Entwicklung nicht mehr geändert worden, sodass Modelle des Ackerbaus, einfache technische Handhabungen und die Regelungen eines beschränkten Wirtschafts- und Rechtssystems weiterhin die Deutungs- und Interpretationsmuster[18] für religiöse Orientierungen vorgeben. Das beginnt auf der einfachsten Ebene einer ‚Mobilität der Götter': „Fahrende und reitende Götter", auch Götter „zu Schiff" sind gerade noch zugelassen, danach aber gehen Fortschritte des Verkehrswesens nicht mehr in das Ensemble religiöser Vorstellungen ein. Konstitutiv wird es auf der höchsten Ebene: Zentrale Begriffe und Vorstellungskomplexe insbesondere monotheistischer Religionen, Schöpfung und Erlösung, Schuld und Verpflichtung, Heil und Gnade, bleiben strukturell frühagrarischen Denkmodellen verpflichtet[19] und ändern diese auch nach sozialen, politischen oder wissenschaftlichen Revolutionen nicht mehr grundsätzlich. Das ‚atomistische' Erlösungsschema des Manichäismus, ‚Erlösung' als Entmischung aus der Materie, wurde – um nur ein Beispiel zu nennen – ebenso wenig rezipiert, wie mehr als eineinhalb Jahrtausende später der Versuch, Magnetismus und Elektrizität als aktuelles Interpretationsmuster auch für das Christentum[20] zu rezipieren, von der Amtskirche zurückgewiesen wurde.

Modernisierungsversuche des ‚Grundcodes' werden offensichtlich umso kritischer beurteilt, je größer die zeitliche Differenz innerhalb der Symbolsysteme ist. Die schon angesprochene ‚Elektrifizierung' des Alten Testamentes ist zwar unmittelbar nach der Popularisierung von Magnetismus und Elektrizität durch Theologen wie Divisch und Oetinger versucht worden, stieß aber aus strukturellen Gründen auf Widerstand. Die großen, ‚professionell gepflegten' Religionen scheinen hier einer eigenen Entwicklungslogik zu folgen, die sich vielleicht aus den historischen Bedingungen ihrer Ausdifferenzierung aus komplexen Kulturen herleiten lässt. Im Rahmen dieser These sind (oder transportieren) Religionen ‚retardierende Elemente'[21] gegen eine Ausdifferenzierung der Kulturen in Teilbereiche.

17 Das ist in plakativer Weise von DÖBERT 1973 versucht worden, der freilich den Duktus der Entwicklung auf einen „Gewinn an Alternativenspielraum" abstellt.

18 Es ist das Verdienst von TOPITSCH (1972), auf die Genese und Konstanz von Modellvorstellungen hingewiesen zu haben. Zum systematischen Rahmen s. GLADIGOW 1993.

19 Eine Zusammenstellung der „Grundbedeutung aus dem Warenhandel bzw. aus dem Handels- und Schuldrecht" bei COLPE 1990. Zu Struktur und Zeithorizonten grundsätzlich KIPPENBERG 1991.

20 Zu den heftigen inner- und außertheologischen Diskussionen s. BENZ 1970.

21 Zur Frage, ob Symbole ‚veralten' können, s. BIEZAIS 1979.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:49

5. Anachronismen in der Ausdifferenzierung von Kulturen

Eine Ausdifferenzierung von Kulturen in Teilbereiche ist ein wesentlicher Modus kultureller Entwicklung:[22] Teilbereiche von Kultur, kulturelle ‚Subsysteme', unterliegen dabei unterschiedlichen Funktionsvorgaben, Binnentraditionen und Entwicklungsgeschwindigkeiten. Mit der Folge, dass die Teilbereiche von Kultur sich ‚auseinander' entwickeln können, konkurrierende Normen oder gar für Personen unüberschreitbare Grenzen entwickeln. Aus der Pragmatik von Arbeitsteiligkeit können sich so schließlich Lebensformen und normative Menschenbilder entwickeln. Wenn man ‚Religion' als *ein* Teilsystem von Kultur neben beispielsweise Wirtschaft, Recht oder Kunst fasst, unterliegt Religion gegebenenfalls grundsätzlich vergleichbaren Prozessen von Beschleunigung und Retardation, Etablierung einer Binnentradition, Rationalisierung und Professionalisierung. Von Bedeutung ist zudem, dass in diesem Prozess der Ausdifferenzierung Teilbereiche von Kultur (Subsysteme) andere Teilbereiche von Kultur als ‚Systemumwelt' bekommen. Zwischen den ‚zentrifugalen' Kräften, nach denen sich die Teilbereiche und die ihnen zugeordneten Wissens- und Lebensformen immer weiter auseinander entwickeln, und den systemintegrierenden Optionen gibt es für die jeweiligen Kulturen dynamische Gleichgewichte. Sollen die Kulturen sich nicht auflösen (dramatisch gesagt: zerfallen), müssen systemintegrierende Instanzen zur Verfügung stehen: Dies sind – neben anderen und auf höchst unterschiedlichen Gebieten – ‚Herrschaft' und Religion, eine Kooperation beider Instanzen ist bis heute die effektivste Möglichkeit, Kultur zu ‚integrieren'. Beschränkt man sich auf die systemintegrierenden Funktionen und Leistungen von Religion und fragt nach Vorbedingungen solcher Funktionsmöglichkeiten, stößt man relativ schnell auf die anachronistische Position von Religion ‚in' der Kultur.[23]

Unter dieser Perspektive scheint ‚Religion' der Bereich zu sein, von dem aus auch *nach* einer Ausdifferenzierung der Kulturbereiche eine übergreifende Deutung und Normierung aller anderen Bereiche beansprucht werden kann. Die religiösen Spezialisten konnten, anders als andere Spezialisten, komplementär zu ihrer Spezialisierung ihre ‚ursprüngliche', übergreifende Kommunikations- und Regelungskompetenz[24] beibehalten, die noch aus einer Phase ‚geringerer' kultureller Differenzierung stammt. Hilfsmittel oder Medium für diese paradoxen Leistungen – Religionen nehmen die Differenzie-

22 Dazu TENBRUCK 1989; PARSONS 1966. Zu Max Weber als Hintergrund des Differenzierungsmodells TENBRUCK 1975.

23 Dazu ausführlicher GLADIGOW 1998.

24 Zum systematischen Zusammenhang LEACH 1978; die älteren religionswissenschaftlichen Positionen bei VAN BAAL & VAN BEEK 1985.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:49

rungen, denen sie ihre ‚Entstehung' verdanken, ‚zurück' – sind Anachronismen, die über Differenz und Distanz hinweg ‚Sinn'[25] herstellen.

6. *Longue durée und der ‚Passungscharakter' von Religionen*

Im Rahmen der kulturellen Ausdifferenzierung und infolge der unterschiedlichen Dynamik in der Weiterentwicklung kultureller Teilsysteme entsteht ein Problem, für das man den ethologischen Begriff der ‚Passung'[26] anwenden könnte. Wie genau ‚passt' Religion zu den anderen Teilsystemen Wirtschaft, Recht, aber auch Politik und Kriegführung? Kann sich dieses Passungsverhältnis im Laufe der Zeit verschlechtern? Kann es zur Logik religiöser Binnendifferenzierung gehören, Religion kulturell zu desintegrieren? Kann es gar Religionen in der falschen Zeit, am falschen Ort, in der falschen Kultur, ‚*displaced religions*' geben?

Im Rahmen der Diskussionen über Geschichte und Geschichtsschreibung, die von der *École des Annales* nach dem Ersten Weltkrieg ausgelöst worden waren, spielten eine Änderung des Begriffs von Geschichte und eine Einbeziehung von Wirtschafts- und Sozialgeschichte eine zentrale Rolle. Im Zentrum der ‚Annales-Schule' haben Marc Bloch und Lucien Febvre ab den 20er Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts eine programmatische Abkehr von einer bloßen ‚Ereignisgeschichte' vorgetragen, hin zu einer neuen Geschichtswissenschaft als ‚*histoire totale*', die Perspektiven *aller* Human- und Kulturwissenschaften[27] zusammenführen soll. Im Zentrum der darauf folgenden Diskussion stand die Opposition von Ereignisgeschichte (*histoire événementielle* oder *historisante*) auf der einen und eine Verbindung von Mentalitätsgeschichte und Geschichte von langlaufenden Trends *(longues durées)* auf der anderen Seite. In einer Übertragung dieses Ansatzes in die Religionsgeschichte[28] ergeben sich aus der Dynamik zwischen *longue durée* und *courte durée* für religiöse Komplexe spezifische neue Interpretationsperspektiven.

Insbesondere das große Werk von Fernand Braudel, *La Méditerranée* (zunächst 1946 erschienen, dann 1966 umgearbeitet), lieferte das Paradigma für den Anspruch, über (Groß-)Räume definierte kulturelle Prozesse zu beschreiben, die *nicht* in einer Addition von Regionalgeschichten und Nationalgeschichten aufgehen. Basis- oder Leitbegriff, auf dem die drei Teile des Werks letztlich aufruhen, ist der Begriff der *longue durée:* Dieser *longue durée* setzt Braudel in einem programmatischen Beitrag von 1958 die *courte*

25 Zur Pragmatik des Sinnbegriffs s. die Beiträge bei MÜLLER & RÜSEN 1997.
26 Zu dieser Fragestellung allgemein GLADIGOW 1999.
27 Dazu MOHR 1988.
28 Dazu jetzt GLADIGOW 2003.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:49

durée entgegen, die freilich ihrerseits in einem jeweils längeren Zeitrahmen gefangen ist: Das ‚Ereignis' als *courte durée* nimmt also einen Zeitablauf in Anspruch, „der sehr viel größer ist als seine eigene Dauer. Ausdehnbar bis zum Unendlichen, knüpft es, freiwillig oder nicht, an eine ganze Kette von Ereignissen, an zugrunde liegende Realitäten an. Und es erscheint infolgedessen unmöglich zu sein, die einen von den anderen (*sc. durée*) zu trennen."[29] Im Fokus des konzeptionellen und theoretischen Ansatzes steht somit ein Begriff von Geschichte und eine Geschichtsschreibung, *die ihre Struktur über die Differenz der ‚internen Zeiten' einer Kultur gewinnt.*

Religiöse Praxen, Institutionen und die sie tragenden Mentalitäten, die in fast unveränderter Form Jahrhunderte (in manchen Fällen Jahrtausende) überdauert haben, sind in dieser Weise durch eine ständige Grenzüberschreitung zwischen *courte durée* und *longue durée* charakterisierbar. Den beiden Leitbegriffen der Annales-Schule (*longue durée* und *mentalités*) ist dabei gemeinsam, dass sie jeweils einen *anderen* Zeithorizont mit einbeziehen, und in Anwendung auf die Religionsgeschichte stabilisierende oder retardierende Elemente von Religionen auch über eine Differenz der Zeitebenen erkennbar machen. Zwischen dem bisher vorgetragenen Konzept eines ‚programmatischen Anachronismus', der sich in Ritualen, Kulten und Weltdeutungen ausformt, und Braudels *longue durée* gibt es mehrfache Interferenzen. Der Unterschied zwischen beiden Konzepten liegt aber darin, dass mit Bezug auf die *longue durée* die Dauerhaftigkeit von Abläufen und Deutungsmustern im Vordergrund steht, während in Anachronismen die Differenz der Zeittiefe bewusst gehalten werden soll.

7. ‚Ohne Anachronismen keine Religion?'

Im Anschluss an Ernst Blochs Begriffskonstellation von der ‚Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen'[30] hat sich auch in der deutschen Geschichtswissenschaft eine ausgedehnte Diskussion über Ungleichzeitigkeit und Zeitebenen entwickelt, die nicht nur für eine Theorie der Sozialgeschichte anwendbar war, sondern sich bis zur traditionellen Begriffsgeschichte fruchtbar machen ließ.[31] Eine vergleichbare Diskussion, die Anachronismen als konstitutive

29 BRAUDEL 1958, 51.

30 BLOCH 1973 [1934]. Zur Forschungsgeschichte CONRAD, „Zur Ungleichzeitigkeit in der Weltgesellschaft"; in Anm. 3 der Hinweis auf die Anwendbarkeit des ‚Ungleichzeitigkeitstheorems' auf andere Kulturbereiche.

31 Dazu KOSELLECK 1976, insbesondere 124ff.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:49

Elemente religiöser Komplexe zu erfassen sucht,[32] fehlt in der Religionswissenschaft bisher. Es gibt freilich im Rahmen der Diskussion um ‚Religion und Modernität' und ein Verschwinden der Religion korrespondierende Analysen, die nun *e contrario* der Moderne mangelnde Zeit für Prozesse der ‚Sedimentierung' attestieren:

> Es scheint, als ob die Beschleunigung des sozialen Wandels den Prozessen der Sedimentierung und Traditionsbildung als konstitutiven Momenten sozialer Lebenswelten nicht mehr genug Zeit ließe. Ebenso steht die Erosion traditioneller Weltbilder in einem unmittelbaren Zusammenhang mit jenen kulturellen Mutationen, die die Zukunft zu Lasten der Vergangenheit aufgewertet haben [...].[33]

Franz-Xaver Kaufmann macht mit anderen Worten, in der in diesem Beitrag verfolgten Begrifflichkeit, das Fehlen von Zeit zur Ausbildung und Pflege von Anachronismen für das Schwinden von Religion verantwortlich. In die gleiche Richtung weist seine Bemerkung, dass „das Zerbrechen des Religionsbegriffs [...] nur ein Symptom für das reale Zerbrechen derjenigen Zusammenhänge [sei], auf die der archaisierende Religionsbegriff der allgemeinen Religionswissenschaft verweist."[34]

Die bisher vorgetragenen Überlegungen waren von der These ausgegangen, dass Religionen grundsätzlich durch anachronistische Elemente bestimmt sind und dass diese Anachronismen die Folgen kultureller Differenzierung, zu denen auch die Religionen gehören, aufzuheben versprechen. Damit wäre die systematische Frage, ob ‚Religion' darauf angelegt sei, Anachronismen zu ‚nutzen', oder ob Religion der kulturelle Bereich ist, in dem Anachronismen am ehesten ‚überdauern', weitgehend beantwortet: Anachronismen haben in Religionen *a priori* eine Funktion und sind nicht – so die Position des neunzehnten Jahrhunderts – Relikte einer nicht zu Ende geführten professionellen Sichtung und Akkomodation der Tradition. Der hier genutzte, dem Vorwurf einer fehlerhaften Missachtung der Zeitfolge[35] enthobene Begriff ‚Anachronismus' hat vor einiger Zeit durch Hans Magnus Enzensberger[36] eine vergleichbare Umwertung erfahren. Mit Hinweis auf die ‚Bäcker-Transformationen' (ein mathematisches Modell für Sprünge in einer Ordnung) klassifiziert Enzensberger den Anachronismus als kulturellen und historischen ‚Normalfall', Anachronismus sei „kein vermeidbarer Fehler, sondern eine Grundbedingung der menschlichen Existenz".

---

32 Ausnahmen bilden die Diskussionen um die Berechtigung der Begriffe Nativismus und Revitalisierung in der Ethnologie. Zur Adaptation auf Humanismus und Renaissance GLADIGOW 1995.

33 KAUFMANN 1986, 291.

34 KAUFMANN 1986, 302.

35 *Der große Duden. Fremdwörterbuch*, Mannheim 1960, s.v. „Anachronismus": „falsche zeitliche Einordnung, Zeitwidrigkeit [...]".

36 ENZENSBERGER 1997.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:49

Literatur

BAAL, JAN VAN & WALTER E. A. VAN BEEK, Symbols for Communication. An Introduction to the Anthropological Study of Religion (Religion in Anthropological Theory), Assen 1971, rev. ed. 1985.

BENZ, ERNST, Theologie der Elektrizität. Zur Begegnung und Auseinandersetzung von Theologie und Naturwissenschaft im 17. und 18. Jahrhundert (Abh. Akad. Mainz, Geistes- und sozialwiss. Kl. 12), Mainz 1970.

BIEZAIS, HARALDS, „Hauptprobleme der religiösen Symbolik", in: DERS. (Hg.), Religious Symbols and their Functions, Uppsala 1979, xxvi-xxvii.

BLOCH, ERNST, Erbschaft dieser Zeit (1934), Frankfurt a. M 1973.

BOAS, GEORGE, Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages, Baltimore 1948.

BRAUDEL, FERNAND, „Histoire et Sciences Sociales. La Longue Durée", in : Annales 13 (1958), 725-753.

COLPE, CARSTEN, „Erlösungsreligion", in: HrwG 2 (1990), 325f.

CONRAD, BURKHARD, „Zur Ungleichzeitigkeit in der Weltgesellschaft", publiziert unter www.sozial wiss.uni-hamburg.de/publish.

DÖBERT, RAINER, „Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen", in: KLAUS EDER (Hg.), Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften, Frankfurt a. M. 1973, 330-363.

ENZENSBERGER, HANS MAGNUS, „Vom Blätterteig der Zeit. Eine Meditation über den Anachronismus", in: DERS., Zickzack, Frankfurt a. M. 1997.

GLADIGOW, BURKHARD, „Götternamen und Name Gottes", in: HEINRICH V. STIETENCRON (Hg.), Der Name Gottes, Düsseldorf 1975, 13-32.

— „Interpretationsmodelle", in: HrwG 3 (1993), 289-298.

— „Europäische Nativismen und Bilder der Antike", in: HOLGER PREIßLER & HUBERT SEIWERT (Hg.), Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift Kurt Rudolph, Marburg 1995, 421-433.

— „Vergleich und Interesse", in: HANS-JOACHIM KLIMKEIT (Hg.), Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft, Wiesbaden 1997, 113-130.

— „Kulturen in der Kultur", in: HORST WALTER BLANKE, F. JAEGER & THOMAS SANDKÜHLER (Hg.), Dimensionen der Historik. Geschichtstheorie, Wissenschaftsgeschichte und Geschichtskultur heute, Köln 1998, 53-66.

— „Welche Welt passt zu welchen Religionen? Zur Konkurrenz von ‚religiösen Weltbildern' und ‚säkularen Religionen'", in: DIETER ZELLER (Hg.), Religion im Wandel der Kosmologien, Marburg 1999, 13-31.

— „Elemente einer longue durée in der mediterranen Religionsgeschichte", in: WALTER BELTZ & JÜRGEN TUBACH (Hg.), Gemeinsame kulturelle Codes in koexistierenden Religionsgemeinschaften (Hallische Beiträge zur Orientwissenschaft 36/04) (im Druck).

HIERONIMUS, EKKEHARD, Der Traum von den Urkulturen. Vorgeschichte als Sinngebung der Gegenwart? „Themen", C. F. v. Siemens Stiftung, Heft XXII (1975).

HILLER, SUSAN (Hg.), The Myth of Primitivism, London 1991.

HOMMEL, HILDEBRECHT, „Vesta und die frühgriechische Religion", in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt I 2, Berlin & New York 1972, 397-420.

KAUFMANN, FRANZ-XAVER, „Religion und Modernität", in: JOHANNES BERGER (Hg.), Die Moderne – Kontinuität und Zäsuren (Soziale Welt, Sonderband 4), Göttingen 1986, 282-308.

KIPPENBERG, HANS G., Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft, Frankfurt a. M. 1991.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:49

— Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997.
KLIMKEIT, HANS-JOACHIM, „Friedrich Max Müller (1823–1900)", in: AXEL MICHAELS (Hg.), Klassiker der Religionswissenschaft, München 1997, 29-40.
KOHL, KARL-HEINZ, „Edward Burnett Tylor (1832–1917)", in: AXEL MICHAELS (Hg.), Klassiker der Religionswissenschaft, München 1997, 50-59.
KOSELLECK, REINHART, Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a. M. 1976.
LEACH, EDMUND, Kultur und Kommunikation. Zur Logik symbolischer Zusammenhänge, Frankfurt a. M. 1978.
LOVEJOY, ARTHUR ONCKEN ET AL., A Documentary History of Primitivism and Related Ideas, Baltimore 1935.
LUCKMANN, THOMAS, „The New and Old in Religion", in: PIERRE BOURDIEU & J. S. COLEMA (Hg.), Social Theory for a Changing Society, Boulder 1991, 167-182.
MOHR, HUBERT, „Die ‚École des Annales'", in: HrwG 1 (1988), 265-271
MOMIGLIANO, ARNALDO, „Ancient History and the Antiquarian", in: Journal of the Warburg and Courtald Institutes 13 (1950), 285-315.
MÜLLER, FRIEDRICH MAX, Chips from a German Workshop, 4 Bde., London 1867–1875.
— Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. Vier Vorlesungen, nebst zwei Essays „Über falsche Analogien" und „Über Philosophie der Mythologie", Straßburg ^{2}1876.
— Life and Letters of the Rt. Hon. Friedrich Max Müller, ed. by his wife Georgina, 2 Bde., London 1902.
MÜLLER, KLAUS E. & JÖRN RÜSEN (Hg.), Historische Sinnbildung, Frankfurt a. M. 1997.
PARSONS, TALCOTT, Societies. Evolutionary and Comparative Perspectives, Englewood Cliffs 1966.
PILHOFER, PETER, Presbyteron kreitton. Der Altersbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte, Tübingen 1990.
TENBRUCK, FRIEDRICH, „Das Werk Max Webers", in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 27 (1975), 663-702.
— Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne, Opladen 1989.
TOPITSCH, ERNST, Vom Ursprung und Ende der Metaphysik (1958), München 1972.
TYLOR, EDWARD B., Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom (1871), Bd.1: The Origin of Culture, New York 1971.
USENER, HERMANN, Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung (1895), Frankfurt a. M 1948.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:49

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:49

Tylor: A Test Case of Kippenberg's Thesis

ROBERT A. SEGAL

With the admirable mix of erudition, incisiveness, and originality that characterizes all of his writings, Hans G. Kippenberg, in *Discovering Religious History in the Modern Age* (German original as *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*), argues that many of the leading modern theorists of religion, far from rejecting religion for science and modernity, saw religion as surviving in modernity, and surviving not as a mere relic of an outdated past but as an ongoing aspect of culture that transcended the bounds of science.

I want to take one of Kippenberg's main examples, Edward Burnett Tylor (1832–1917), and see how persuasive this characterization is. Tylor is surely an apt choice because he, more than any other theorist save James Frazer, seemingly epitomizes the view that Kippenberg is *challenging*: the view that religion is the "primitive" counterpart to science, which is wholly modern; the view that both religion and science originate and function to explain events in the physical world; the view that the explanations are not only redundant but outright incompatible; and the view that moderns by definition accept science and must therefore reject religion.

Survivals

Against this conventional view of Tylor, Kippenberg appeals above all to the nature of "survivals" for Tylor. By a "survival"—a term that Tylor claims to have "introduced"—Tylor means the continuing existence of a belief or practice that was once a living part of an earlier culture: survivals "are processes, customs, opinions, and so forth, which have been carried on by force of habit into a new state of society different from that in which they had their original home, and they thus remain as proofs and examples of an older condition of culture out of which a newer one has been evolved."[1] A survival can go back

1 TYLOR 1958 [1913], I, 16.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

anywhere from a generation to thousands of years. To cite some of Tylor's own examples:

> Thus, I know an old Somersetshire woman whose hand-loom dates from the time before the introduction of the "flying shuttle," whose new-fangled appliance she has never even learnt to use [...]. The ordeal of the Key and Bible, still in use, is a survival; the Midsummer bonfire is a survival; the Breton peasants' All Souls' supper for the spirits of the dead is a survival. [...] The serious business of ancient society may be seen to sink into the [mere] sport of later generations [...].[2]

Dreams, funeral rites, ancestor worship, clothing, games, words, sayings, counting, and magic are among Tylor's examples of present-day beliefs and practices that, however altered in meaning, hark back to much earlier times.[3]

Prior to reading Kippenberg on Tylor, I had innocently assumed that by a "survival" Tylor meant a mere survival, or a relic. For me, the epitome of a physical survival was an infant born with a tail; the epitome of a cultural survival was a superstition, such as not walking under a ladder or not opening an umbrella indoors. I had taken for granted that for Tylor survivals were like fossils—indispensable for figuring out what had once been alive but by now long dead. I had always insistently distinguished Darwin's or Huxley's meaning of "survival"—survival of the fittest, of the most suited to present conditions—from Tylor's meaning—survival of the useless, of the out of place in the present.[4] I had assumed that for Tylor whatever survives merely survives, and often in a truncated, degenerate, even caricatured form. Tylor himself declares that "Three times out of four superstition is a case of survival,"[5] though admittedly he is not thereby claiming that three quarters of all survivals are mere superstitions. To cite another example of what for me had typified Tylor's view of survivals:

> if we want to know why so quaintly cut a garment as the evening dress-coat is worn, the explanation may be found thus. The cutting away at the waist had once the reasonable purpose of preventing the coat skirts from getting in the way in riding, while the pair of useless buttons behind the waist are also relics from the times when such buttons really served the purpose of fastening these skirts behind; [...] and the sham cuffs now made with a seam round the waist are survivals from real cuffs when the sleeve used to be turned back.

What is now merely a "ceremonial dress-coat" was once a "practical coat in which a man rode and worked."[6]

---

2 Ibid.

3 On survivals, see TYLOR 1866; 1867; 1869; 1870, 375f.; 1960 [1881], 11-18.

4 On Tylorean versus Darwinian survival, see my exchange with Robert Campany: CAMPANY 1990; SEGAL 1990; CAMPANY 1991.

5 TYLOR 1869, 523.

6 TYLOR 1960 [1881], 12.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

An example of survival as degeneration from someone other than Tylor comes from Semiticist Theodor Gaster, who introduces the text of the English Mummers' play as follows:

> The following specimen of the English mummers' play, acted in Stanford-in-the-Vale, Berkshire, is here reproduced in order to illustrate the persistence of the primitive [Frazerian] Ritual Pattern in modern folk usages. The Invocation, it will be seen, has degenerated into a mere introduction of the players, though it is still put into the mouth of an extraneous "presenter" who does not otherwise figure in the action. The combat has become a mere exhibition of fisticuffs between two principals, and these have been crudely historicized as "King George" (himself a distortion of St. George) and "Turkish Knight," otherwise called "Bold Slasher." The resurrection of the hero has likewise lost all of its pristine solemnity, and now merely provides an excuse for the comic buffoonery of the "noble doctor." The Epilogue, in the form of an invocation, has given way to the *quête*—a barefaced appeal for cash.[7]

My understanding of Tylor had hardly been exceptional. In *The Doctrine of Survivals* (1936) Margaret Hodgen distinguishes Darwinian survival from Tylorean as follows:

> Hence, while the concept of survival solved a problem for Darwin, and referred to the living, the new, organically fit, appropriate, consistent and harmonious, survival in a culture remained for Tylor a problem to be solved, and referred to the non-living, the old, the culturally unfit, inappropriate, inconsistent and illogical.[8]

Spurred by his training in archeology and geology, Tylor, according to Hodgen,

> was captured by ideas and practices which, like the archaeological fragments, seemed to him to bear the scars of history in their present "dwindled" or "mutilated" condition. He preferred to collect survivals, materials which presented indications of the loss of utility through change, wear and tear, or displacement.[9]

Certainly, I was familiar with many attempts by others to trace present-day *living* cultural artifacts back to primeval roots. Take, for example, the application of the myth and ritual theory to literature. Works and genres of literature of all kinds have been traced back to, most commonly, either of Frazer's myth-ritualist scenarios. In the first of these scenarios a member of the community, usually the king, plays the role of the god of vegetation and acts out the myth of the death and rebirth of the god, thereby magically causing the actual rebirth of the god and with it the rebirth of vegetation. As a mere actor, the king is not harmed. In Frazer's second scenario the king does not merely play the part of the god of vegetation but harbors within him the soul of the god. Either at the end of a short term or upon the first sign of weakness, the king is killed by the community and the soul of the god of vegetation trans-

7 GASTER 1961 [1950], 436.
8 HODGEN 1936, 40.
9 Ibid., 61f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

ferred to his successor—this to ensure that the god and in turn vegetation are revived.

The Cambridge classicist Jane Harrison boldly derived all art, not just literature, from Frazer's first scenario. She speculates that gradually people ceased believing that the imitation of an action caused that action to occur. Yet rather than abandoning ritual, they now practiced it as an end in itself. Ritual for its own sake became art, her clearest example of which is drama. More modestly than she, fellow classicists Gilbert Murray and F. M. Cornford rooted specifically Greek epic, tragedy, and comedy in Frazer's first scenario. Murray then extended the theory to Shakespeare.

Other standard-bearers of literary myth-ritualism have included Jessie Weston on the Grail legend, E. M. Butler on the Faust legend, C. L. Barber on Shakespearean comedy, Herbert Weisinger on Shakespearean tragedy and on tragedy per se, Francis Fergusson on tragedy, C. M. Bowra on primitive song, Lord Raglan on hero myths and on literature as a whole, Northrop Frye on literature generally, and most radically Stanley Edgar Hyman on all of culture. Works of literature are interpreted as the outgrowth of myths once tied to rituals. For those literary critics indebted to Frazer, as the majority are, literature typically harks back to Frazer's second myth-ritualist scenario. "The king must die" becomes the familiar summary line.[10]

Even though literary myth-ritualists seek the myth-ritualist origin of literature, they nevertheless distinguish rigidly between myth and literature. I had always assumed that in so doing, they thereby differ sharply from Tylor. Literature for them is more than a survival. It is a living enterprise, and it represents the transformation of something primitive into something modern rather than the anomalous preservation of something primitive amidst modernity.

Survivals for Tylor

What are Kippenberg's arguments against the conventional characterization of survival for Tylor? To begin with, Kippenberg observes that Tylor allows for a variety of forms that the old can take in the new—in Tylor's words, "progress, degradation, survival, revival, modification."[11] As Tylor writes of his own favorite example, which will be considered at the end, "Sometimes old thoughts and practices will burst forth afresh, to the amazement of a world that thought them long since dead or dying; here survival passes into

10 On the myth-ritualist theory, see the introduction to SEGAL 1998.

11 TYLOR 1958 [1913], I, 17.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

revival, as has lately happened in so remarkable a way in the history of modern spiritualism [...]."[12]

Kippenberg has made me realize that Tylor is far less narrow in his view of the relationship between old and new, primitive and modern, than I, and others, had taken him to be. Yet, strictly speaking, Tylor's allowance for an array of forms of the preservation of the old in the new means that he allows for *more than* survival but not that survival itself means more than mere survival. Even when, as in spiritualism, survival can become revival, survival itself remains confined to mere survival.

Kippenberg asserts that what survives does not merely coexist with the modern—like the soul in the body for Gnostics—but often accounts for it:

> Tylor's survivals were more like fertile shoots than dead fossils. Later criticism of Tylor generally ignored this function. [...] What to the enlightened thinkers had become incomprehensible in modern society could be classified with ethnological parallels. Tylor did not spare examples here either. If we wanted to know why we toss a coin, we should study the oracle practices of primitive peoples, which teach us that it is supernatural beings who turn coins onto the right side as they fall.[13]

But few of the "fertile shoots" to which Kippenberg points are found among fully civilized adults. Many are to be found in children:

> The childlike mind which can so attribute to any lifeless object a personal existence [...] is indeed in the condition to which the religion and the philosophy of the lower races for the most part evidently belong, and many of their deepest and most lasting ideas may still be traced to an origin in the child's simplest and crudest conceptions.[14]

Just as children, in growing up, come to abandon their anthropomorphized world, so does humanity as a whole, and it does so at the behest of science: "The old and simple theory which explains the world at large as directly animated by a life like our own, or directly resulting from such life, has been for ages at war with an ever-accumulating and ever-encroaching scientific knowledge."[15]

Likewise, many of the "fertile shoots" that Kippenberg finds in Tylor are to be found among European peasants, who, like children, lie for Tylor at a less advanced stage of culture. For example, "The savage's notion of a ghost corresponds very nearly with that of the English peasant in our own day—it is a thin phantom going from place to place, like the person it belonged to, when it does appear, but often invisible, though capable of knocking and uttering sounds."[16] When Tylor compares the primitive notion of ghost with the

12 Ibid., I, 16f.
13 KIPPENBERG 2002, 62.
14 TYLOR 1866, 72.
15 Ibid.
16 TYLOR 1867, 87f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

modern one, he stresses less the continuity than the change, and he attributes the change to the impact of science:

> When we meet with notions of apparitions among more civilized people, it seems that they hold a theory inherited from the full Animism of the lower races, but much damaged in its consistency by the interference of a better knowledge of facts. When the ghost of Hamlet's father appeared, he "wore his beaver up." What beaver? To a European believer in ghosts, it would seem foolish to talk of the ghost of a helmet; but to a North American Indian it is quite reasonable that a helmet should have a ghost as well as the warrior who puts it on his ghostly head. The opinion of the European ghost-seer is no doubt the more scientific, the more affected by knowledge of the facts of nature [...].[17]

For Tylor, the principles underlying astrology, witchcraft, divination, and other "occult sciences" hail ultimately from the primitive "association of ideas," but that linkage of ideas is false wherever it is found, and the occult sciences are "pseudo-scientific systems" that belong "to a period now beginning to pass away." We are studying them "in their last stage of existence, that in which their remnants have lingered on into a period of higher mental culture, and have become survivals, or, as we call them, 'superstitions'."[18] For example, the originally primitive doctrine of metempsychosis, or the transmigration of the souls of the dead, "survived into modern Europe" but is "now fallen into contempt."[19] Overall, we study primitive beliefs to determine,

> among existing opinions, which are old notions kept up in a modified condition to answer a more modern purpose; in what cases a growing knowledge goes about with the remains of the old philosophy which once clothed it, now hanging in strips and tatters about its back; in what case opinions belonging to a low and early mental state survive into the midst of a higher culture, pretending to be knowledge, and being really superstition.

What remains as true knowledge stems from "the induction of general laws and their correction by the systematic observation of facts"—in other words, stems from "Science."[20] For Tylor, what is modern is what is scientific, and anything else will eventually either be refuted or simply fade away.

Religion and Science

Kippenberg argues that for Tylor, "the concept of the soul," far from a merely primitive notion, "is a constant in human culture."[21] Undeniably, Tylor

17 Ibid., 89.
18 Ibid., 91.
19 TYLOR 1870, 374.
20 TYLOR 1867, 93.
21 KIPPENBERG 2002, 60.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

stresses the continuity in the idea of the human soul from "primitives" to moderns:

> it is evident that [...] the conception of the human soul is, as to its most essential nature, continuous from the philosophy of the savage thinker to that of the modern professor of theology. [...] The theory of the soul is one principal part of a system of religious philosophy which unites, in an unbroken line of mental connexion, the savage fetish-worshipper and the civilized Christian.[22]

Undeniably, Tylor bases animism on the postulation of souls. He even chooses the term "animism" because he derives the belief in gods from the belief in souls (*anima* in Latin means soul) occupying all physical entities, beginning with the bodies of humans. Gods are souls in all things in the physical world beyond humans, who themselves are not gods.

Undeniably, Tylor uses "animism" for religion per se and not just—or, as Kippenberg notices, not always—primitive religion. To quote Tylor, "Animism characterizes tribes very low in the scale of humanity, and thence ascends, deeply modified in its transmission, but from first to last preserving an unbroken continuity, into the midst of high modern culture."[23] Put even more explicitly, "Animism is the doctrine of all men who believe in active spiritual beings; [...] in some form or another it is the religion of mankind, from the rude savage of the Australian bush or the Brazilian forest, up to the most enlightened Christian."[24]

Undeniably, Tylor parallels religion with science. Both originate from an innate need to explain experience: "Man's craving to know the causes at work in each event he witnesses, the reasons why each state of things he surveys is such as it is and no other, is no product of high civilization, but a characteristic of his race down to its lowest stages."[25] More than idle curiosity, the quest for knowledge among even primitives "is already an intellectual appetite whose satisfaction claims many of the moments not engrossed by war or sport, food or sleep."[26] Tylor acknowledges an emotional side to religion, but he deems the intellectual side paramount.[27]

For Tylor, religion and science not only originate to fulfill the same need but also originate in the same way: through the processes of observation, hypothesis, and generalization. Furthermore, for Tylor, religion functions to account for events in the physical world as comprehensively and as systematically as science. Unlike Frazer, Tylor has respect, not disdain, for relig-

22 TYLOR 1958 [1913], II, 85f.
23 Ibid., II, 10.
24 TYLOR 1869, 523.
25 TYLOR 1958 [1913], I, 368f.
26 Ibid., I, 369.
27 See ibid., II, 444f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

ion—not because it is true but because it is rational, and rational because scientific-like in both origin and function.

For Tylor, the postulation of first souls and then gods is a rational inference from the data: "the primitive animistic doctrine is thoroughly at home among savages, who appear to hold it on the very evidence of their senses, interpreted on the biological principle which seems to them most reasonable."[28] Rather than transforming heretofore dead and inert phenomena into living and mobile ones, primitives hypothesize souls and gods to account for the life and activity—the data—that they experience around them: "Men to whom the cries of beasts and birds seem like human language, and their actions guided as it were by human thought, logically enough allow the existence of souls to beasts, birds, and reptiles, as to men."[29]

We moderns consider even more madcap the postulation of souls and gods in inanimate objects like "stocks and stones, weapons, boats, food, clothes, ornaments, and other objects;" for to us these objects "are not merely soulless but [underlying it] lifeless."[30] But "if we place ourselves by an effort in the intellectual position of an uncultured tribe, and examine the theory of object-souls from their point of view, we shall hardly pronounce it irrational."[31] A stone over which one trips *can* seem to have placed itself there. Plants as well as animals *do* seem to be exercising their wills in their varying responses to human effort. Animals, plants, and inanimate objects *do* appear as agents in dreams and visions.

Because moderns no less than primitives see humans in their dreams, hear the human-like cries of beasts and birds, and trip over stones, Tylor is not distinguishing primitive senses from modern ones. He is distinguishing primitive *trust* in the senses from modern caution. Less critical than moderns, primitives accept unquestioningly not only their normal, waking impressions but even their dream and hallucinatory ones:

> Even in healthy waking life, the savage or barbarian has never learnt to make that rigid distinction between subjective and objective, between imagination and reality, to enforce which is one of the main results of scientific education. Still less, when disordered in body and mind he sees around him phantom human forms, can he distrust the evidence of his very senses.[32]

Tylor faults primitives for failing to check not only their sense impressions but also their inferences from those impressions. Primitives automatically take as speech the noises made by beasts and birds, in which case animals must for them possess not only life and motion but also intellect, for which

28 Ibid., II, 83f.
29 Ibid., II, 53.
30 Ibid., II, 61.
31 Ibid.
32 Ibid., II, 29.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

additional reason animals must harbor souls and then gods. Because primitives never question the inferences they draw from sense impressions, ordinary or abnormal, they invent religion rather than science.

Once primitives hypothesize gods as the causes of natural events, they *experience*, not just *explain*, the world as filled with gods. Still, primitives initially experience the world no differently from moderns. They see and hear what we do. They merely trust their eyes and ears and on the basis of them reason out, not assume or project, the existence of souls and then gods. For Tylor, primitives neither presuppose the existence of gods, as for Lucien Lévy-Bruhl and Ernst Cassirer, nor project gods onto the world, as for Freud and Jung. Primitive conceptions serve to account for perceptions that initially are no different from ours.

For Tylor, primitives may be uncritical, but they are not illogical. They proceed scrupulously inductively—from observations (of, say, the regularity of rain) to hypothesis (that, by analogy to human actions, rain results from the decision of an agent) to generalization (that the cause of all natural events is the decision of agents). Tylor thus preserves his fundamental parallel between religion for primitives and science for moderns.

So close for Tylor are the two that I myself have asked why for Tylor religion is unscientific. While Tylor's quick answer would be that religious explanations are personalistic, whereas scientific ones are impersonal, I have asked in turn why personalistic explanations, which after all still prevail in the social sciences, are necessarily unscientific. The point, however, is that for Tylor religion for primitives and science for moderns *are* distinct—and incompatible.[33]

Undeniably, Tylor acknowledges that animism remains in modernity, even in the wake of science. As Kippenberg puts it, "animism [for Tylor] would never be completely dispensable."[34] Kippenberg cites Tylor's preoccupation with the contemporary battle between animism and "materialism." To quote Tylor, "The divisions which have separated the great religions of the world into intolerant and hostile sects are for the most part superficial in comparison with the deepest of all religious schisms, that which divides Animism from Materialism."[35]

Some of these arguments for Tylor's finding a home for religion in modernity Kippenberg himself makes, and the others he could make. But all these arguments have rejoinders. To begin with, the parallel that Tylor draws is not between religion and science but between *primitive* religion and science. Tylor subsumes both religion and science under philosophy, which he divides into two categories: "primitive" and "modern." Primitive philosophy is identical with primitive religion. There is no primitive science. Modern philoso-

33 See SEGAL 1995, 26-29.

34 KIPPENBERG 2002, 61.

35 TYLOR 1958 [1913], II, 86.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

phy, by contrast, has two subdivisions: religion and science. Of the two, science is by far the more important and is the modern counterpart to primitive religion. Modern religion is composed of two elements—metaphysics and ethics—neither of which is present in primitive religion. Metaphysics deals with nonphysical entities, of which primitives have no conception. Ethics is not absent from primitive culture, but it falls outside primitive religion: "the conjunction of ethics and Animistic philosophy, so intimate and powerful in the higher culture, seems scarcely yet to have begun in the lower."[36] Tylor rejects easy, anachronistic parallels between primitive religion and modern, such as the supposed presence of monotheism among primitives.[37]

Primitive religion is the primitive counterpart to science because both are explanations of the physical world. Tylor thus characterizes primitive religion as "savage biology"[38] and maintains that "mechanical astronomy gradually superseded the animistic astronomy of the lower races" and that today "biological pathology gradually supersedes animistic pathology."[39] The natural sciences as a whole have replaced religion as the explanation of the physical world, so that "animistic astronomy" and "animistic pathology" refer only to primitive, not modern, animism. Modern religion has surrendered the physical world to science and has retreated to the immaterial world, especially to the realm of life after death—that is, of life after the death of the body. Where in primitive religion souls are deemed material, in modern religion they are deemed immaterial and are limited to human beings:

> In our own day and country, the notion of souls of beasts is to be seen dying out. Animism, indeed, seems to be drawing in its outposts, and concentrating itself on its first and main position, the doctrine of the human soul. This doctrine has undergone extreme modification in the course of culture. [...] The soul has given up its ethereal substance, and become an immaterial entity, "the shadow of a shade." Its theory is becoming separated from the investigations of biology and mental science, which now discuss the phenomena of life and thought, the senses and the intellect, the emotions and the will, on a ground-work of pure experience. There has arisen an intellectual product whose very existence is of the deepest significance, a "psychology" which has no longer anything to do with "soul." The soul's place in modern thought is in the metaphysics of religion, and its especial office there is that of furnishing an intellectual side to the religious doctrine of the future life.[40]

In other words, while Tylor does indeed grant that religion continues to exist in modernity and is far more than a mere survival, it continues to exist only by being retrained. Modern religion operates not alongside science but askew to science, and can continue to co-exist with science only insofar as it does so. Yes, the soul remains, but it is no longer material, and it no longer accounts for human behavior, let alone for the behavior of the external world.

36 Ibid., II, 11.
37 See TYLOR 1892.
38 TYLOR 1958 [1913], II, 20.
39 Ibid., II, 229.
40 Ibid., II, 85.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

The soul is cut off from the world that gave rise to it. Kippenberg's continual stress on the "constancy" of the human soul for Tylor seems constancy in name only.

Moreover, for Tylor, the realm of the soul has been not just reconceived but, worse, marginalized. Kippenberg acknowledges that for Tylor, "as civilization progresses, the territory claimed by animism gradually became smaller and finally shrank" to what Kippenberg calls "the principle of human subjectivity." But, Kippenberg continues, "this could not be reduced any further and remains valid in modern culture."[41] How big, however, is the lingering domain of the soul, and how important is it? For Tylor, religion flourishes exactly when it serves to explain the physical world. In modern religion, gods, like souls, cease to be agents in the physical world. They are relocated from the physical world to the social world. They become models for humans. One now turns to the Bible to learn ethics, not physics. One reads the Bible for the Ten Commandments, not for the story of creation. Jesus is to be emulated as the ideal human, not as a miracle worker. Anyone who thinks that religion as morality is for Tylor as worthy as religion as explanation should consider Tylor's tirade against those who turn myth into moral allegory.[42]

Tylor's nevertheless irenic position is like that of the late evolutionary biologist Stephen Jay Gould, for whom science, above all evolution, is compatible with religion because the two run askew. Science explains the physical world; religion prescribes ethics and gives meaning to life: "Science tries to document the factual character of the natural world, and to develop theories that coordinate and explain these facts. Religion, on the other hand, operates in the equally important, but utterly different, realm of human purposes, meanings, and values [...]."[43] But there is a difference between Gould's harmonious view and Tylor's. Where for Gould religion has *always* served a function different from that of science, for Tylor religion has been forced to retrain upon having been made compulsorily redundant by science. And its present task is a demotion. Tylor is closer to biologist Richard Dawkins, though Dawkins, unlike Tylor, is unprepared to grant religion even a lesser function in the wake of science.

41 KIPPENBERG 2002, 61f.
42 See SEGAL 1999, 11f.
43 GOULD 2002 [1999], 4.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

Animism and Materialism

Kippenberg argues that by "materialism" Tylor means the explanation of not just some things but all things by science. The war between materialism and animism was not "a struggle between science and the Church. It was rather a struggle between the advocates and the opponents of a total scientific claim. The opponents of such an excessive claim vigorously challenged the assertion that, like everything else, the human mind was also under the control of natural laws."[44] Kippenberg concedes that in this struggle "Tylor's position [...] was strangely ambivalent."[45]

But was it? First of all, primitive religion for Tylor is wholly materialist, so that materialism for him is hardly a modern concept. Rather, immateriality is. Tylor contrasts the primitive religious conception of the soul as *material* to the modern religious conception of it as immaterial. Souls for primitives are "substantial material beings."[46] Even primitives' gods are material: "the lower races are apt to ascribe to spirits in general that kind of ethereal materiality which we have seen they attribute to souls."[47] Not till later do even more advanced religions come to consider superhuman entities other than material: "The ideas of Tertullian and Origen, as to the thin, yet not immaterial, substance of angels and demons [...]."[48] Tylor goes as far as to declare that "the later metaphysical notion of immateriality could scarcely have conveyed any meaning to a savage."[49] In short, primitive religion for Tylor is no less materialist than science. The clash between primitive religion and science is thus anything but a fight between spirituality and materialism. It is a clash between one materialist account of the external world and another. There is no clash in the modern world precisely because modern religion has retreated from the material domain to the immaterial one. For Tylor, the modern twain never meet. He never considers any connection between the mind and the body, such as interactionism.

Admittedly, Tylor does sharply contrast animism to "Materialism." He even defines animism as "the deep-lying doctrine of Spiritual Beings, which embodies the very essence of Spiritualistic as opposed to Materialistic philosophy."[50] But by materialism he likely means the belief in bodies alone. The souls and "spiritual beings" in primitive animism may themselves be material, but they are still more than bodies, which, indeed, they "animate." Since the belief in spiritual beings is Tylor's "minimal definition" of relig-

44 KIPPENBERG 2002, 61.
45 Ibid.
46 TYLOR 1958 [1913], II, 37.
47 Ibid., II, 284.
48 Ibid.
49 Ibid., II, 41.
50 Ibid., II, 9.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

ion,[51] by "religious schisms" he must, to be consistent, mean the schism *between* religion per se and science. But why assume that he is allowing for a tamer view of science that permits other than bodies, and why assume that in the clash he is even possibly taking the side of religion?

Spiritualism

Kippenberg appeals most concretely to Tylor's indisputable fascination with the spiritualist craze in his day. Back in 1969, historian of anthropology George Stocking discovered a diary of Tylor's in the Pitt Rivers Museum, where the surviving papers of Tylor lie and, I can attest, are only now being fully catalogued. That diary, dated November 1872, records Tylor's month-long visit to spiritualists in London. Stocking published Tylor's "Notes on Spiritualism" in 1971, and Kippenberg is, of course, familiar with it.[52] Kippenberg cites spiritualism as Tylor's clearest example of not the mere survival but the renewal of animism in its fight with materialism, and suggests that it was "the great modern movement of spiritualism" that "led Tylor to grant belief in the soul such a paramount place in human history."[53] Stocking himself comments that the "tone" of the diary is "strikingly different from the debunking dismissal of spiritualism in *Primitive Culture* [...]."[54]

Obviously, Tylor need not have believed in spiritualism himself to have been able to employ it as evidence of the revival of animism in the modern world. But Kippenberg recognizes that if Tylor dismissed spiritualism as delusional or fraudulent, he, Tylor, would expect it, like astrology and witchcraft, to be debunked and so to die out. On the plausibility of spiritualism rests the plausibility of the revival of animism.

Kippenberg quotes the last entry in the diary, written upon Tylor's return home to Somerset from London:

> What I have seen & heard fails to convince me that there is a genuine residue[. I]t all might have been legerdemain, & was so in great measure[,] except that legerté is too complimentary for the clumsiness of many of the obvious imposters. The weight of the argument lies in testimony of other witnesses . [...] My judgment is in abeyance[.] I admit a prima facie case on evidence, & will not deny that there may be a psychic force causing raps, movements, levitations[,] etc. But it has not proved itself by evidence of my senses, and I distinctly think the case weaker than written documents led me to think.[55]

51 See ibid., II, 8.

52 See STOCKING 1971; 2000, ch. 7.

53 KIPPENBERG 2002, 63.

54 STOCKING 2001, 118.

55 Quoted in STOCKING 1971, 100, and in turn in KIPPENBERG 2002, 63. Kippenberg omits the final sentence of the entry: "Seeing has not (to me) been believing, & I propose a new text to define faith[:] 'Blessed are they that have seen, and *yet* have believed.'"

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

To his credit, Kippenberg does not claim that Tylor, who previously had been unambiguously dismissive, had a St. Paul-like change of heart. Kippenberg claims only that this last, summary entry "does show a slight wavering of his judgment, indicating a dilemma extremely characteristic of his position."[56] Stocking himself concludes much the same.[57] I myself would distinguish between Tylor's not ruling out the reality of spirits and his ruling it in.[58]

As brilliantly as Kippenberg argues for a richer, more complex reading of Tylor on religion and science, I, for my part, am hesitant to give up the old-fashioned reading of him.

Bibliography

ACKERMAN, ROBERT, J. G. Frazer, Cambridge 1987.

CAMPANY, ROBERT F., "'Survival' as an Interpretive Strategy: A Sino-Western Comparative Case Study," in: Method & Theory in the Study of Religion 2 (1990), 2-26.

— "Useless and Useful Survivals: A Reply to Robert A. Segal," in: Method & Theory in the Study of Religion 3 (1991), 100-114.

GASTER, THEODOR H., Thespis, rev. ed., Garden City, NY, 1961 ([1]1950).

GOULD, STEPHEN JAY, Rock of Ages, London 2002 ([1]1999).

HODGEN, MARGARET T., The Doctrine of Survivals, London 1936.

KIPPENBERG, HANS G., "Survivals: Conceiving of Religious History in an Age of Development," in: ARIE L. MOLENDIJK & PETER PELS (eds.), Religion in the Making, Leiden 1998, 297-312.

— Discovering Religious History in the Modern Era, BARBARA HARSHAV, trans., Princeton 2002.

SEGAL, ROBERT A., "The Concept of Survival: Of the Useless or of the Useless?" in: Method & Theory in the Study of Religion 2 (1990), 253-258.

— "Tylor's Anthropomorphic Theory of Religion," in: Religion 26 (1995), 23-30.

— Theorizing about Myth, Amherst 1999.

SEGAL, ROBERT A. (ed.), The Myth and Ritual Theory, Oxford & Malden 1998.

STOCKING, GEORGE W., Jr., "Animism in Theory and Practice: E. B. Tylor's Unpublished 'Notes on Spiritualism'," in: Man, N.S., 6 (1971), 88-104.

— Delimiting Anthropology, Madison, WI, 2001.

TYLOR, EDWARD BURNETT, "The Religion of Savages," in: Fortnightly Review 6 (1866), 71-86.

— "On Traces of the Early Mental Condition of Mankind," in: Proceedings of the Royal Institution of Great Britain 5 (1867), 83-93.

— "On the Survival of Savage Thought in Modern Civilization," in: Proceedings of the Royal Institution of Great Britain 5 (1869), 522-535.

---

56 KIPPENBERG 2002, 63.

57 See STOCKING 1971, 101-104.

58 Robert Ackerman notes Andrew Lang's singling out of Tylor among contemporary rationalists for not, like the others, spurning spiritualism out of hand: see ACKERMAN 1987, 152.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

— "The Philosophy of Religion among the Lower Races of Mankind," in: Journal of the Ethnological Society of London 2 (1870), 369-379.
— "On the Limits of Savage Religion," in: Journal of the Anthropological Institute 21 (1892), 283-299.
— Primitive Culture, 2 vols., 5th ed., New York 1958 (1st ed. 1871; 5th ed. 1913).
— Anthropology, ed. LESLIE A. WHITE, Ann Arbor, MI, 1960 ([1]1881).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

Witchcraft, Fertility Cults, and Shamanism

Carlo Ginzburg's *I benandanti* in Retrospect*

YME KUIPER

The attempt to know the past is also a voyage to the world of the dead.

GINZBURG 1990, 24

Notwithstanding the variety of topics I have been working on, I am still trying to cope with the implications of my initial work on witchcraft based on Inquisition trials. It was like fieldwork for an anthropologist. Even my lasting interest in methodological problems has been generated by that experience: by the challenge to read between the lines, to read those records against the grain, against the way in which they had been constructed for the Inquisitor's aims.

GINZBURG in PALLARES-BURKE 2002, 194

In 1966 a book by a young Italian historian was published with Einaudi of Turin. The title was *I benandanti* and the historian was Carlo Ginzburg (b. 1939). Initially, the book did not impress. As Ginzburg confessed in an interview in 1993, professional historians had demolished it.[1] That judgment would change over time. In 1983, an English translation of the book appeared under the catchy title *The Night Battles*.[2] In his preface to the English edition, Ginzburg wrote that it had been E. W. Monter who in 1969 (in the anthology *European Witchcraft*) had introduced *I Benandanti* to an international scholarly forum of historians of religion as well as folklorists.[3] As early as 1961, Ginzburg had already published an article on a witch trial in Modena in 1519, in which he defines three coherent problem fields for the study of witchcraft: the relation between witchcraft and popular religion; social motives of witchcraft, and the schema superimposed by the Inquisition upon the reality of witchcraft.[4] These themes have been intensively exploited in Ginzburg's sub-

* I am especially indebted to Jan Bremmer and Kees Kuiken for references, information, and linguistic support.

1 In ALLEN & MOERLAND 1993, 7.

2 GINZBURG 1983 (Italian original 1966).

3 MONTER 1969, 158-164; GINZBURG 1983, xiii.

4 GINZBURG 1961.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

sequent publications. They draw on a wide range of sources, with a particular focus on the tales and ideas of representatives of popular culture.

In my contribution I will look (1) at the contents and reception of Ginzburg's *I benandanti*; (2) analyze Ginzburg's style of historical research (history from below, narrative history and microhistory), including his own methodological reflections, in a more general context; (3) describe Ginzburg's views on shamanism; and (4) conclude with a discussion of the contents and reception of Ginzburg's other major study on witchcraft and shamanism, *Storia notturna*, as a logical sequel to his initial examination of the Inquisitional records and his first book.

1. I benandanti

As the subtitle of *I benandanti* indicates, the book deals with witchcraft and agrarian cults in the sixteenth and seventeenth centuries. From the onset, Ginzburg focuses on "religious attitudes, and in a broad sense, the mentality of a peasant society [...], but from an extremely limited point of view: the history of a nucleus of popular beliefs, which little by little, as a result of specific forces, became assimilated with witchcraft."[5] The geographical focus of his research was Friuli in Northern Italy, in Ginzburg's understanding a crossroads of Germanic and Slavic influences. *Benandanti* ('those who go well' or 'good-doers') had one physical trait in common: they were born with the caul. They professed to be 'good' witchdoctors going into trance or deep sleep four times a year in order to conduct ritual nocturnal battles with warlocks (*stregoni*) and witches (*strege*). These battles were to protect their own crops and those of their fellow villagers. When the *benandanti* prevailed, there would be abundance; when they lost, there would be famine. *Benandanti* also claimed the ability to see the dead, partake in their processions, and forward their messages to the living. The warrior *benandanti* were always males; contact with the dead was maintained by female *benandanti*.[6]

For approximately one century (from 1575 to around 1675), Roman inquisitors have been dealing with this cult intensively. Their concern was whether all these tales about and from *benandanti* related to the demonology in which the inquisitors themselves firmly believed. Common elements of this demonology were, for instance, pacts between witches and the Devil and solemnized by sexual intercourse; nocturnal visits to Sabbaths where they indulged in cannibalism, ritual infanticide, sexual excesses, and finally in all

5 GINZBURG 1983, xvii.

6 Ibid., chapters one ("The night battles," 1-32) and two ("The processions of the dead," 33-68).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

other kinds of debauched and magical practices meant to harm men, animals and harvests. Going through the records of fifty witch trials in the Archiepiscopal Archive of Udine, Ginzburg showed how latter-day *benandanti* became increasingly similar to their earlier foes: warlocks and witches. What once had been nocturnal gatherings furthering fertility eventually became Sabbaths bringing disaster and destruction.

Ginzburg recognized this slow metamorphosis of fertility rites into Sabbaths as signs of a symbiosis as well as a collision between popular and elite cultures.[7] Eventually, not only the Inquisition but also the rural populace believed in the existence of these Sabbaths with their alleged diabolical aspects, and felt the need to suppress them as a heretic phenomenon. Yet Ginzburg believes that this slow internalization of the Inquisition's stereotypes of witchcraft by the Friulians reveals a deep stratum of popular culture in which several archaic religious ideas and practices were embedded. The trial records show that this element of popular culture was indeed incorporated into witchcraft. Ginzburg emphasizes the spontaneity of these sources. This may sound paradoxical: the depositions of suspects were recorded in a context where suggestive questioning by the inquisitors increasingly determined the outcome of trials. Yet the initial wide gap between the understanding of witchcraft by the inquisitors and the depositions by the *benandanti* lets the voices of these Friulian peasants speak to us in a direct and unsophisticated manner, at least in the earlier trial records.[8] To Ginzburg, this almost immediate recourse to the religion and mentality of a peasant community has been his only hope to avoid what he calls "such general and vague terms as 'collective mentality' or 'collective psychology'."

With hindsight, the publication of H. R. Trevor-Roper's long essay on the European witch-craze of the sixteenth and seventeenth centuries in 1967, shortly after Ginzburg's first monograph had appeared, is an interesting coincidence. Trevor-Roper's essay rapidly gained fame as a synthesis of research on witch-hunt in Early Modern Europe, and it would for some time be appreciated as such by the general public. This was all due to its central thesis that the demonology developed to perfection by the late medieval clergy was to appeal to scholars and magistrates for many years, even into the late seventeenth century. The obvious question: who were to blame for the murder of so many innocent persons, was answered by Trevor-Roper with categoric certainty: the clergy. However, it soon appeared that his thesis, which was not supported by any new research, was extremely shaky.[9] The demonology

7 Ibid., xiv-xv.

8 Ibid., xvii.

9 See, for instance, HENNINGSEN 1980, 19f. Rather more skeptical is MACFARLANE 1970, 9: "The essay has nothing to say which is helpful in explaining English witchcraft, for, as the author readily admits, England proves an exception to almost all theories. The real defect of the essay is that its tone implies that we know a great deal about 'witch-

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

as he described it already incorporated several popular "witch-beliefs," or in other words: "a scattered folk-lore of peasant superstitions."[10] At first, Trevor-Roper's approach appears to fit well into the third field of research identified by Ginzburg in 1961: the Inquisition and its schema. A closer reading reveals that Trevor-Roper stuck to this schema rigidly. Indeed he writes: "By 1490 the new, positive doctrine of witchcraft would be established in its final form. From then on it would be simply a question of applying this doctrine: of seeking, finding, and destroying the witches whose organization had been defined."[11]

Trevor-Roper, and many other researchers with him, emphasizes that the belief in witches was far more manifest during the sixteenth century than it had been in the Middle Ages. It followed from the notion that the Devil—as a necessary and logical complement to an immanent God—was responsible for all evil forces in the world. In addition, Protestant theologians were rejecting the classical means of the Catholic Church to suppress the Devil. The first persecutions, trials, and executions of witches took place as early as the fifteenth century. The toll of fatalities was to rise considerably over the sixteenth and seventeenth centuries. Early estimates speak of millions, subsequently qualified as hundreds of thousands. Recent researchers quote a number of over 100,000 defendants, including some 75 percent females, and 20,000 to 40,000 execution victims (who as a rule died at the stake, but also by decapitation or hanging).[12]

The intellectual gap between Trevor-Roper and Ginzburg is actually quite wide. The former's thesis revolves entirely around the witch-craze of early modern (especially ecclesiastic) elites. Trevor-Roper dismissed the religious representations of the peasant populace as "oddities and superstitions," "disturbances of a psychotic nature," and "fantasies of mountain peasants." Only many years later, in the introduction to his grand study on Sabbaths first published in 1989, Ginzburg would specify the two traits he particularly disliked in Trevor-Roper: his elitist, patronizing tone, and the one-sidedness of his interpretative model. In Ginzburg's vision, it is the very manner in which "elite culture" and "popular culture" (as we will conveniently name them) confronted each other that must be investigated meticulously by a historian capable of adopting different insiders' viewpoints: the experiences of the peasants involved, including those hostile to witches and those who were themselves accused of witchcraft. In this kind of historical investigation, one must take very seriously the depositions and confessions of the defendants

craft' and all that is needed is synthesis. In fact we know far too little." Yet more critical is STONE 1981, 166: "The new work which has just been published suggests that almost all of professor Trevor-Roper's over-confident assertions are either false or unproven."

10 TREVOR-ROPER 1967, 91.

11 Ibid., 93.

12 LEVACK 1987, 19; SÖRLIN 1999, 3.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

and carefully search the transcripts for any distortions. Trevor-Roper's approach is miles away from all of the above.[13]

In the early and later reception of Ginzburg's first monograph, its relation is discussed with *The Witch-Cult in Western Europe*, a study by the English egyptologist Margaret Murray (1921). On the heels of the arm-chair anthropologist James George Frazer, Murray focused on the beliefs held by witches in which she assumed the basis of a pre-Christian fertility cult. She asserted that the Sabbaths as they were described in the trial records were not the product of judicial or scholarly imagination confirmed by confessions obtained under torture. Witches, or rather the followers of this ancient Diana cult, had organized themselves into covens that were holding nocturnal gatherings on a regular basis. In his preface to the English edition of *I benandanti*, published in 1983, Ginzburg himself indicates that his work—unintentionally—only supports the first part of Murray's thesis: the origin of witchcraft in an ancient fertility cult, but not the rest of her theory of an age-old secret society of witches. The latter is emphasized again when Ginzburg takes issue with such serious historians of witchcraft as J. B. Russell and H. C. Erik Midelfort for misreading *I benandanti* as evidence of "the physical existence of an organized sect of witches."[14]

On the other hand, Ginzburg also disagrees with Norman Cohn's conclusion that "the experiences of the *benandanti* [...] were all trance experiences:"

> [o]n the basis of the available documents, the existence or non-existence of an organized sect of witches in fifteenth- to seventeenth-century Europe seems to be indeterminate. It is a dilemma, however, which to my eyes at least has only relative importance. [...] Even if the Sabbath had been a purely mental phenomenon (and this cannot be proved) its importance for the historian would not be diminished.[15]

Yet Cohn, in his synopsis of Ginzburg's study, also emphasizes that individual mental experiences—the reality of which was not questioned by those who experienced them— "can be deeply conditioned by the generally accepted beliefs of the society in which they live."[16] His own research was to demonstrate that the stereotype of the witch "is made up of elements of diverse origin, and that some of these derived from a specific fantasy which can be traced back to Antiquity." Cohn believed that at least some of these elements, although often preserved as part of a literary tradition, actually originated from popular belief.[17] He felt that nothing in the sources quoted in

13 GINZBURG 1989 and 1990, 1-30.
14 GINZBURG 1983, xiii-xiv.
15 Ibid., xiv.
16 COHN 1975, 224.
17 GINZBURG 1983, ix.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

Ginzburg's *I benandanti* justified the conclusion that the author had "stumbled upon a survival of an age-old fertility cult."[18]

It is remarkable that even in the early 1980s Ginzburg would still write that Murray's theory held "a kernel of truth."[19] The historical establishment of those days had for some time already found her thesis completely obsolete, especially as it had been evidently based on an erroneous, misleading and manipulative use of sources and illogical argument. Eventually, the influential publications by her compatriots Keith Thomas (1971) and Norman Cohn (1975) sounded the death-knell for the Murray thesis.[20] The Danish ethnologist and historian Gustav Henningsen, in his study on witchcraft in the Basque Provinces in the seventeenth century published in 1980, discusses the Murray thesis at length before rejecting it as categorically as her theories ascribing the flight of witches on their way to a Sabbath to the use of special unguents and hallucinants during that time.[21] Ginzburg himself reiterated his earlier statements on Murray in his study on the Sabbath of 1989, subscribing to Cohn's judgment of Murray on the one hand, but also criticizing Cohn's own historical reconstruction of the developing representation of the Sabbath. In spite of all this opposition, Murray's *Witch-Cults* has been tremendously influential in circles of the *wicca* movement in Great Britain and America. Paradoxically, her reputation among these modern 'magicians' draws on her image as a true scholar busying herself with forbidden knowledge.[22]

2. *Il formaggio e i vermi*

Precisely ten years after *I benandanti*, Ginzburg published a new book that would soon bring him great fame as a historian of mentality. His *Il formaggio e i vermi* (1975) appeared in English in 1980 as *The Cheese and the Worms. The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller.*[23] At some point during his study

18 COHN 1975, 223.

19 GINZBURG 1983, xiii. See for a revisionist interpretation of Ginzburg's *benandanti* documents NARDON 1999. The author reframes the evidence by placing a long-overdue emphasis on the legal and institutional practices of the inquisitors. He does make it clear that Ginzburg exaggerates the degree to which the *benandanti* in general came to view themselves as witches. In Nardon's portrayal the *benandanti* resemble the cunning men and women of KEITH THOMAS' *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England* (London 1971).

20 THOMAS 1971, 514-517; COHN 1975, 107-120. See also HUTTON 1999, 276-278.

21 HENNINGSEN 1980, 1-6.

22 SIMPSON 1994.

23 Also published in German (1979), French (1980), Spanish (1981), Dutch (1982), Swedish (1983), Japanese (1984), Portuguese (1987), Croatian (1989), Polish (1989), Hungarian (1991), and Greek (1994).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

of the *benandanti* records, Ginzburg had stumbled upon a particularly large file. A casual reading revealed that the defendant had maintained that the world was born out of putrefaction, or more precisely: as a cheese. In his vision, milk would coagulate and solidify into matter from which worms would emerge: first God and the angels, and finally men. When Ginzburg first read this file, he only made a brief note of its location. Ten years later, it became the basis of *Il formaggio e i vermi,* the story of the freethinker, book-owner, and miller Domenico Scandella, to his fellow-villagers: Menocchio. Like in the sensational book on medieval Cathar heretics in a French hamlet in the Pyrenees by Emmanuel le Roy Ladurie ("Mr. Montaillou") that had appeared the preceding year, the records of the Inquisition once again exposed a singular popular culture. The autodidactic Menocchio's confrontation with the printed products of scholarly culture had also let him touch on the deepest strata of his own oral culture which was on the verge of being suppressed.[24] Ginzburg concludes from Menocchio's ideology that the ancient peasant culture he represented had unmistakable materialistic, empirical and rationalistic traits. Menocchio spent many years in prison. After an apparent recantation of his heretic ideas, he was released for some time—until he proved unable to remain absolutely silent on his own, non-Christian views on creation. Eventually, he was put to death.

In his preface to the English edition, Ginzburg notes that the directness of the sources may bring us remarkably close to the protagonist, but also that Menocchio is very different from us. Equally remarkably is his claim that *The Cheese and the Worms* "is intended to be a story as well as a piece of history," written not only for the historian, but also for the general reader.[25] In comparison with Le Roy Ladurie's hefty study on the medieval hamlet of Montaillou, Ginzburg's treatise of his anti-hero Menocchio is relatively modest in size, yet its sales were equally spectacular. The secret of this success may be summarized in three trends in recent historiography, often labeled by an all too receptive audience as if they were some magic formula: "history from below," "revival of the narrative," and "microhistory." It must be noted at once that Ginzburg himself is highly skeptical of this kind of labels which he fears can easily lead to a typology of his historical work in terms of platitudes and slogans. Ginzburg is very much opposed to attempts to classify him as a postmodernist.[26] In an essay of 1993 on "microhistory," Ginzburg already took issue with the fashionable *bon ton* of postmodernism as well as with its hyper-relativistic and anti-cognitive values.[27]

24 GINZBURG 1980, xi-xii.
25 Ibid., xi-xii.
26 See the Ginzburg interview in PALLARES-BURKE 2002, 202 and 205.
27 GINZBURG 1993, 31f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

2.1 History From Below

The 'big man' of the so-called 'history from below' approach is the English historian E. P. Thompson (1924–1993), whose *The Making of the English Working Class* appeared in 1965.[28] Not satisfied with a mere reconstruction of the lives and works of 'ordinary' people, he wanted as much as possible to understand these people in the light of their own experience and their own reactions to that experience. For a 'history from below' to be successful, it must clarify the variation underlying the term 'ordinary people,' which makes the availability of sources in which individuals from this category speak themselves an absolute precondition. 'Ordinary people' in the Early Modern age (or the Middle Ages, Antiquity) indeed differ widely in terms of stratification, profession and gender. It is also the experience of historians that the deeper they go back into the Early Modern period, the rarer such ego-documents as diaries, letters, and written memoirs become.[29]

In 1975, ten years after Thompson's clarion call, Le Roy Ladurie's *Montaillou* appeared. It was almost entirely based on a single source: the almost 600 depositions taken by the inquisitor Jacques Fournier, bishop of Pamiers, during his hunt for Cathar heretics in the mountain villages of the Pyrenees between 1318 and 1325.[30] There had been publications on peasant communities before, but now the authentic voices and sentiments of men and women in a marginal peasant community were given the floor. *Montaillou* still counts as an excellent example of 'history from below,' in spite of professional reviews being sometimes highly critical of the author's use of sources.[31] Yet Le Roy Ladurie's rich source brought him almost as close to these peasants as an oral historian's tape recorder. The comparison draws our attention to an interesting problem: what indeed is the value of memories or statements about events from such a distant past?[32]

Ginzburg's fascination with 'history from below' appears in the motto of *The Cheese and the Worms*—by the French author Louis Fernand Céline: "Tout ce qui est intéressant se passe dans l'ombre. On ne sait rien de la véritable histoire des hommes." In spite of using a similar type of sources as Le Roy Ladurie, Ginzburg appears to be practicing a different genre of 'history from below.' His protagonist is Menocchio, a miller in a Friulian village who is fighting the clerical elite of his time single-handedly—a fight for which he has to pay with his life in 1599. The polemic passion of this book reminds us

28 RICHARDSON 1994.

29 SHARPE 1991.

30 LADURIE 1975, especially "Avant-propos: De l'inquisition à l'ethnographie," 9-21. The English edition of 1978: *Montaillou: Cathars and Catholics in a French Village 1294-1324* (London 1978), has been drastically abridged and rewritten in a much more narrative key, especially by deleting large parts of the original annotation.

31 See the reviews by HERLIHY 1979 and HECHTER 1980.

32 Cf. DAVIS 1979.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

of Thompson's work. Neither author has any scruples to write in the first person. But how typical was this anti-hero Menocchio? This question becomes even more pressing when it appears that Ginzburg sees him as the exponent of a rebel peasant culture. Menocchio told his judges: "Everything belongs to the Church and to the priests, and they oppress the poor." Ginzburg comments: "It was a totally dichotomous view of the class structure, typical of a peasant society."[33]

Much more explicitly than Le Roy Ladurie, Ginzburg refuses to reduce the genesis of all ideas to the culture of the dominant class.[34] He proposes the reciprocal influence between the lower classes and the dominant culture as the most promising hypothesis.[35] Ginzburg's book on Menocchio also pursues his original plan to expose the "social motives" of witchcraft: class struggle by any other name. This also shows a remarkable congeniality with Le Roy Ladurie's vision of the revival of witchcraft (especially the "fantasy of inversion" manifested in the Sabbaths) during the last quarter of the sixteenth century in the Languedoc. Apparently it was no accident that this revival coincided with violent peasant revolts.[36] It is characteristic of Ginzburg's reflexivity and his anarcho-liberal attitude as a historian that he describes 'history from below' as "a respectable intellectual programme," adding immediately that he would find it unpleasant and boring to be associated with it exclusively. Instead, he wants to approach a diversity of themes from different assumptions: "[o]therwise, I would be caught in a sort of cliché and would also be transformed into a preacher, which, once again, is a role I dislike enormously."[37]

2.2 Revival of Narrative

Lawrence Stone's famous article "The Revival of Narrative" also extols Ginzburg's *The Cheese and the Worms* as an example of a new trend in historiography that started in the early 1970s. Stone justifies the epithet 'new' by five arguments: 1. the 'new' trend is rather about the experiences and the behavior of the poor and the obscure than those of the great and powerful; 2. the objective is analysis as well as description; 3. new sources are accessed; 4. the narrations of these historians are not realistic in a Dickensian or Balzacian manner because the new narrativists, influenced by the modern novel and Freud's intellectual legacy, explore the unconscious (and also, taking their inspiration from anthropology, the symbolic significance of behavior)

33 GINZBURG 1980, 16.
34 Ibid., 126.
35 Ibid., 6.
36 LADURIE 1976, 203-210 and LADURIE 1979.
37 STONE 1981a, 91.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

rather than the naked facts; 5. they retell the story of a person, a process, or a dramatic episode "not for its own sake, but to throw light upon the internal workings of a past culture and society."[38] Especially Stone's first and fifth argument show the affinity of his 'revival of narrative' with 'history from below' and 'microhistory.' At the basis of this new trend, Stone sees a profound scepsis, if not the rejection of the pretension to explain changes in the past in a "coherent and scientific manner," that is: using theories from the social sciences. Yet this brutal rejection also holds new dilemmas for the narrative historian: the temptations of merely telling a ('good') story, of indulging in psycho-babble, and of ignoring the problem of representativity.[39]

Carlo Ginzburg grew up in close contact with the arts, especially the history of literature and novel-writing. This background turns up regularly in his interviews and, sometimes, in his work. His father Leone Ginzburg (a Jew of Russian heritage) was a lecturer in Russian literature at the University of Turin and a co-founder of the left-wing publishing house Einaudi. He translated Tolstoy's *Anna Karenina* into Italian. At the end of World War Two, the Nazis murdered him in Rome for his activities in the resistance. Carlo Ginzburg's mother is the famous novelist Natalia Ginzburg (1916–1991). She also translated the first part of Marcel Proust's *A la recherche du temps perdu*. The adolescent Ginzburg was deeply touched by Carlo Levi's *Christo si è fermato a Eboli* (*Christ Stopped at Eboli*, 1946). Levi, a painter and a writer, was a friend of his father's. His novel, composed of stories, sketches and a diary, describes simple peasants in a remote village in Southern Italy who still believe in charms and magical formulas, and shows intellectual detachment as well as emotional participation. Ginzburg later wrote that these attitudes are not only compatible, but also able to feed each other.[40]

To Ginzburg, a writer is someone who is able to make us aware of certain dimensions of reality. As a child, his mother's stories had already familiarized him with this cognitive side of fiction. But in spite of this affinity between fiction and history, Ginzburg prefers to see their relation as a competition "in which each challenges, responds to, and learns from the other."[41] He also notices that narration in history has long been modeled on nineteenth-century novels. Like an omniscient god, a naturalist novelist of that time would describe his observations. During the twentieth century, however, authors such as Proust and Joyce demonstrated that the distinction between fiction and non-fiction can become blurred, even in the novel. In this way, Proust disproved the fallacy of continuity in the reality of the lives of individuals. At the heart of Proust's reflections are the ruptures and disconti-

38 STONE 1981a, 91.
39 Ibid., 94f.
40 GINZBURG 1993a; see for the ethnographical aspects of Levi's novel BLOK 2003.
41 PALLARES-BURKE 2002, 190-192.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

nuities in one's existence.[42] This point of view is reflected in the way Ginzburg's own work sometimes plays with literary form. In a deliberate attempt to break the stylistic uniformity of the sources, his story on Menocchio was written in different keys. Ginzburg's reflexive approach to expose clearly the analyst's position in the analysis proper is also characteristic. How do research data and sources relate to the researcher? These questions reveal an artistic attitude inspired by the medium itself as much as by the object represented.[43]

Ginzburg used to advise his students to read as many novels as they could in order to stimulate their moral imagination. He has become more cautious since, utterly dissatisfied with the postmodern trend to blur the distinction between fiction and history. Ginzburg is now emphasizing that there is an objective side to things which can be proved and accepted by researchers working on different assumptions, although historians are situated persons and knowledge is also situated: "I think that the idea of proof is becoming relevant again."[44] A historian, in other words, must use sources and references to examine the evidence for certain statements. Yet Ginzburg has noticed in a philosophical contribution that most historians are not even interested in the theoretical and methodological implications of their profession.[45]

2.3 Microhistory

Closely related to the revival of narrative was the increasing popularity of the genre of microhistory. Among professional historians, *The Cheese and the Worms* is often cited as a classic example. Peter Burke, comparing this book to micro-studies by Le Roy Ladurie, Natalie Zemon Davis and Giovanni Levi, even thinks that Ginzburg represents an extreme case of the microhistorical method because the author is restricting himself to a reconstruction of the ideas of one single person. Although case studies of a specific social drama have also been written by the three other historians, these are always treated within a broader context.[46]

These microhistorians are often well-versed in social and cultural anthropology. Their work frequently mentions the names and ideas of classical and more modern anthropologists such as Marcel Mauss, Robert Redfield, Edward Evans-Pritchard, Max Marwick, Victor Turner, Claude Lévi-Strauss, Mary Douglas, Eric Wolf, and of course Clifford Geertz. Natalie Z. Davis

42 ALLAN & MOERLAND 1993, 13.
43 Cf. ROSALDO 1990.
44 PALLARES-BURKE 2002, 203-205.
45 GINZBURG 1988, 5.
46 BURKE 1992, 29.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

sums up the use of anthropological publications by historians in four general points: meticulous observation of processes of social interaction; striking insights into the interpretation of symbolic behavior; suggestions about how the parts of a system fit together; and information about cultures that are little familiar to historians. Davis mentions a fifth point that well describes the anthropological inspiration of microhistorians. Historians have often tended to write off religious phenomena, rituals and magic behavior as either 'irrational or superstitious' or as an 'arbitrary cover' for social and political conflicts. Anthropology has on the other hand provided them with new and often sophisticated ideas on these matters. Davis' article is particularly attractive in its account of the pitfalls and fallacies threatening the historian who takes in a dose of anthropology without proper reflection: "we consult anthropological writings not for prescriptions, but for suggestions, not for universal rules of human behavior, but for relevant comparison."[47]

In Ginzburg's microhistorical work, the anthropological input is far less evident than in, for instance, Le Roy Ladurie's. In two short essays of 1981 and 1985, Ginzburg explicitly gives his vision on the relation between anthropology and history. His tone and intention echo Davis' warnings. Ginzburg also compares the increasing number of microstudies by historians to the practice of case studies among anthropologists. He is not really concerned that this development could lead to an irreparable fragmentation of the historical discipline. On the contrary: this is the price the historian has to pay for the use of more powerful analytical tools: a strong emphasis on lived experience, a close reading of evidence, and explicit attention to the ways different models of narrative can be applied by the historian.[48]

In his article "The Inquisitor as Anthropologist," Ginzburg describes both disciplines "from the point of view of the historian who has worked on inquisitorial records, with a particular interest in Late Medieval and Early Modern Europe"—an obvious reference to his personal experience during the *benandanti* research. The article tastes like a Geertzian cocktail with a shot of Lévi-Strauss added.[49] In history, as in anthropology, texts are intrinsically dialogic, whether they are Inquisition records or the verbatim dialogues between the anthropologist and his informant. But the analogy goes deeper. To an anthropologist, a ritual or myth is a confrontation of different cultures. He must also account for the differences in power between conflicting voices in these texts. Ginzburg believes that this very asymmetry of power explains why the pressure exercised by the inquisitors on their suspects was as a rule successful: "There are no neutral texts. Even a notarial inventory implies a code which we must decipher." In the interrogations of the *benandanti*, the dialogic character gradually disappeared. After some time, the inquisitor en-

47 DAVIS 1981, 273.
48 GINZBURG 1981.
49 GINZBURG 1989b.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

tirely determined the deposition. In Ginzburg's words, this made the evidence "less valuable, less pure." But evidence of what? Of the survival of the witches' Sabbaths or of the projection of inquisitorial stereotypes on popular beliefs? Or of both?

The case of the *benandanti* may be exceptional, but it is not unique. Ginzburg quotes the Danish ethnologist Henningsen who in 1983 had found in the archives of the Spanish Inquisition some communications about "women from outside" (in Sicilian dialect: *donni di fuora*)—apparently also a kind of local witches. Because these communications had been volunteered by Sicilian peasants out of court (the Spanish Inquisition had for many centuries its own tribunal on Sicily), they were still unaffected by the process of inquisitorial interrogation when they were recorded.[50]

Characteristic of microhistorians is their desire to draw general conclusions from local data, says Burke. Instead of merely indulging in the study of the unique, the microhistorian would rather show the world in a grain of sand—of course without having to sacrifice the particular context for the good of the abstract generalization. This aspiration creates a new problem: typicality. Is Menocchio representative of all millers in Friuli? Why did he become a spokesman of traditional oral culture? How extraordinary were the *benandanti*? Did similar fertility cults exist elsewhere? Much professional criticism of the microhistorical approach has been directed to this problem of typicality—and to related methodological problems of representativity and generalizability. In a reaction to this criticism, a theory of 'the exceptional other' has been proposed.[51] A microhistorian supposedly chooses an exceptional case in order to demonstrate cracks, fissures, and incoherences in a more comprehensive social and cultural context. Another counter-argument is that the microhistorian always applies reduction of scale as a deliberate, experimental intervention. The purpose is of course to expose phenomena and factors that until then had escaped notice. A point in case may be Ginzburg's study of Piero della Francesca which analyzes three paintings by the master. Ginzburg's concentration on the Arezzo fresco cycle and the identification of the persons depicted in it serve as an excellent means to examine the social and cultural world of this artist.[52]

In 1993, Ginzburg himself eventually published a separate tract on microhistory. In an attempt to write an 'intellectual genealogy,' he defines the particular contribution to the field by the group of Italian microhistorians that

50 HENNINGSEN 1990.

51 LEVI 1991. Levi points at the relationship between microhistory and Clifford Geertz' interpretative anthropology, including his repertoire of 'thick description.' He is critical of Geertz' holistic application of the concept of culture, which leaves the issue of social differentiation largely neglected in his work and that of his school. Levi also finds fault with the comparative method of the Geertzians.

52 GINZBURG 1994 [1981]; GINZBURG 1985, with an introduction by Peter Burke: "Carlo Ginzburg, Detective."

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

includes himself as the recognition that historical research, from the selection of a topic to the presentation of results, is entirely determined by the choices made by the historian.[53] Not that the writing of history is devoid of cognitive value, as postmodern skeptics would assert (in their opinion, historiography consists of texts only). In his Odyssey along the coasts of microhistory—incidentally, Italian *microstoria* means both 'microstory' and 'microhistory'—Ginzburg smoothly sails around the singing sirens of *nouvelle histoire*, history of mentalities and *Alltagsgeschichte* before confessing to his growing awareness of the narrative and conceptual implications of the two central notions of microhistory: the complete rejection of ethnocentrism as well as teleological historiography. Between the writing of *I benandanti* (1966) and *Storia notturna* (1989), he was introduced to the books and persons that would let him develop his own interpretation of microhistory. As a matter of fact, he writes, Menocchio would have been a mere footnote, had *The Cheese and the Worms* been a conventional historical monograph on Protestant Reformation in Friuli. Yet his choice of narrative history and microhistory, including all lacunae in the sources, the doubts and the uncertainties that came with the genre, had led him and Menocchio together to completely different conclusions: the realization that reality is fundamentally discontinuous and heterogeneous; that comparison by anomaly is often more rewarding than comparison by analogy; and also that the results of an investigation at the microscopic level cannot automatically be translated to the macroscopic level (and *vice versa*).[54] As we will see below, the latter did not stop Ginzburg from embarking on a project of integrating micro- and macrohistorical perspectives: the writing of *Storia notturna*.

Ginzburg's approach to microhistory has been associated in professional circles with his best-known article: "Clues: Roots of an Evidential Paradigm." The methods of Morelli, the art historian, Freud, the psychoanalyst, and Sherlock Holmes, the detective, however different they may appear at first sight, are all directed at the characteristics of the individual case. Their purpose is to determine the maker of this very painting, the illness of this very patient and the perpetrator of this very felony. To work within this paradigm means to search for revealing clues, not for the general patterns of the Galilean paradigm. Even the slightest trace may enable us to expose a deeper reality that could not be revealed otherwise. Even such trivial detail as the manner a painter provides his subjects with earlobes may put a researcher on the right track. Ginzburg finds it easy to demonstrate how Proust's *À la recherche du temps perdu*, one of the greatest novels of the twentieth century, is actually construed on the lines of the 'Clues'-paradigm.[55] It is essential that even after a satisfying solution, identification, or exposition, there remains a

53 GINZBURG 1993 and 1994a.
54 GINZBURG 1993, 33.
55 GINZBURG 1978, 124.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

gap between description and method. Ginzburg insists that researchers, in spite of such frequently heard qualifications as "intuition," "*Fingerspitzengefühl*" and "connoisseurship," are actually involved in fully rational thinking operations: rapid recalculation and recapitulation, the comparison of their findings with earlier cases, and eventually classification. This article has been the source of a great deal of discussion, even if Ginzburg himself claims that he did not intend to write a manifesto for microhistory, but rather to gain a better understanding of his own methods.[56]

3. Ginzburg, Eliade, and Shamanism

We must return to Ginzburg's *I benandanti*. Already in his preface to the first Italian edition, Ginzburg had indicated that the beliefs and rituals associated with the *benandanti* as the defenders of crops and fertility were linked by innumerable threads with a larger complex of traditions involving nocturnal gatherings and also featuring female deities (Perchta, Holda, or Diana). The area where this myth had been found for many centuries was between the Alsace and the eastern Alps. But Ginzburg was not quite certain that the Friulian version of this myth was of Germanic origin, for he had never found elsewhere the element of the battles between *benandanti* and malevolent witches.[57] There was one exception. During a trial in 1692 in Jürgensburg (then in Livonia, now Latvia), an eighty-six year old man charged with lycanthropy had freely confessed to his judges that he would descend into hell thrice a year (with his friends, all transformed into werewolves) to fight the devil and his witches. The purpose of these descends was to recover produce stolen by the witches during the past period: cattle, grain, and other fruits of the earth. His story, Ginzburg noticed, was very different from the concept of lycanthropy so common in northern Germany and the Baltic.

> Obviously, what we have here is a single agrarian cult, which, to judge from these remnants surviving in places as distant from one another as were Livonia and the Friuli, must have been diffused in an earlier period over a much vaster area, perhaps the whole of central Europe. On the other hand, these survivals may be explained by the peripheral positions of the Friuli and Livonia with respect to the centre of diffusion of these beliefs, or by the influence, in both cases, of Slavic myths and traditions.[58]

56 *Quaderni storici* nrs. 11, 12, and 14 (1980 and 1981); extremely critical is VRIES 1995, 97-119. See for a more balanced evaluation of microhistory IGGERS 1997, 113. For Ginzburg's own view see ROS 1995.

57 GINZBURG 1983, xx and 57.

58 Ibid., 28-30.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

Ginzburg then demonstrates how the judges in Livonia also attempted to impose their ideas on diabolism onto the old man. When he refused to comply, he was sentenced to ten lashes. The Inquisition also let the *benandanti* off lightly. Ginzburg concludes his account of the Baltic werewolf:

> In any case, on the basis of this surprising Livonian counterpart, it seems appropriate to suggest that there is a real, not an analogical, connection between *benandanti* and shamans. Such phenomena as trances, journeys into the beyond astride animals or in the form of animals (wolves or, as in the Friuli, butterflies and mice) to recover seed grain or to assure the fertility of the land [...], participation in processions of the dead (which produced prophetic and visionary powers for the *benandanti*) form a coherent pattern which immediately invokes the rites of the shamans.[59]

In 1965 Ginzburg had published an essay on the French historian Marc Bloch, whom he admires. He quotes Bloch with approval: "The deepest-seated elements of history may quite well be the most reliable."[60] Yet the young Ginzburg did not yet elaborate on this bold hypothesis in his *benandanti* study. Bloch had contrasted two comparative methods: the strictly historical and the typological, the latter involving the formal comparison between historically independent phenomena. Ginzburg had also read Lévi-Strauss' *Anthropologie structurale* of 1958 (with its famous comparison of the psychiatrist with the shaman). Bloch felt that formal analysis was not a duty of the historian. The young historian of the *benandanti* followed Bloch's guidance. Yet there is a telling comment in his preface to the first edition of his book that "folklorists and historians of religion will be able to draw much larger inferences from this documentary, while correcting my errors, filling lacunae and making greater use of the comparative method."[61]

In the middle of the 1970s, Ginzburg decided to proceed with the larger hypothesis which he had left untreated in *I benandanti*. Once again at the crossroads of 'history' and 'structure,' he now saw two alternative roads taking shape: either to limit himself to ahistorical relations, or to demonstrate that the relation between *benandanti* and shamans could be proved not only typologically but also historically. With undeniable courage, Ginzburg took the latter option.[62] In 1989, the result of many years of research on the historical relations between witchcraft and shamanism was published as *Storia notturna* in Italian and indeed two years later as *Ecstasies*.[63] When the book was still in press, Ginzburg expressed concerns that "this project may be des-

59 Ibid., 32. On the connection between witches and shamans, Ginzburg refers to PEUCKERT 1951.

60 GINZBURG 1965. For Ginzburg on Bloch see also RAULFF 1995, *passim*.

61 GINZBURG 1983, xxi.

62 GINZBURG 1993a, 83f.

63 See notes 13 and 23, above.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

tined for partial failure" and that "the integration of morphology and history is only an aspiration which may be impossible to realize."[64]

Historians of religion with their comparative methods would indeed draw rather more comprehensive conclusions from Ginzburg's *benandanti* research. This became clear in an article published in 1975 by their grand old man Mircea Eliade (1907–1986) on some recent trends in the historiography of European witchcraft.[65] Eliade, a great expert on shamanism as a technique of ecstasy, discusses Ginzburg's monograph at length. He writes explicitly that "Carlo Ginzburg rightly compares the benandanti and the Lithuanian werewolves with the shamans, who descend ecstatically to the underworld in order to save their community."[66] Eliade's essay goes on to discuss all kinds of popular and archaic beliefs and cults, mainly from Romanian folkloric traditions, but also with examples from other regions. He follows two lines of thought: (1) the potential relation between 'Western witchcraft' and pre-Christian beliefs and (2) the so-called 'witches' orgies,' which became the center of the charges against the witches once witchcraft was assimilated to heresy. With a view to the orgiastic practices of witches, Eliade analyzes the *lucerna extincta* ('the lights extinguished') with its indiscriminate sexual intercourse, incest, ritual infanticide and cannibalistic communion. These accusations were already leveled against the early Christians, but Eliade found elements of these supposed practices also among the Kurds, Tibetans, Eskimos, Malgaches, Ngadju Dayaks and Australians. Following his tour of the history of (European) religions, Eliade strangely concludes that "the real and imaginary orgiastic practices of European witches disclose a certain religious pattern. [They bear] witness to a religious nostalgia, a strong desire to return to an archaic phase of culture."[67]

With this far-reaching conclusion, Eliade gave Ginzburg's study a much more central place in the history of religion than it had until then enjoyed among the specialists of the research of witchcraft and witch-hunts in Early Modern Europe. Although E. William Monter's well-known historiographical survey of recent studies of European witchcraft had called Ginzburg's book a "brilliant monograph" with "implications of major importance for the study of European beliefs about witchcraft," many other specialists expressed considerable reservations.[68] Even after the English edition of *I benandanti* had appeared in 1983, they saw Ginzburg's subject primarily as a remarkable and exceptional casus, or indeed as an anomaly.

---

64 GINZBURG 1978, xi-xii.

65 ELIADE 1976.

66 Ibid., 78. Eliade's classic study on shamanism is *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris 1951). See for an inspiring perspective on shamanism LEWIS 1999.

67 ELIADE 1976, 91f.

68 MONTER 1972, 443f. See for a rather critical review article (also on the early reception of *I benandanti*) JACOBSEN SCHUTTE 1976.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

Opinions actually varied. The historian Brian Levack, the author of *The Witch-Hunt in Early Modern Europe* calls *The Night Battles* "a milestone in the history of popular culture," commending its author for "consciously (abandoning) the methodology of folklore for an approach that emphasizes the variety of individual experiences."[69] On the other hand, the Dutch historical anthropologist Willem de Blécourt writes that Ginzburg had dug up a desperately outdated relict theory of classical German *Volkskunde* while insufficiently recognizing that there are always processes of acculturation. According to him, Ginzburg should also have taken into consideration the difference between continuity of form and continuity of meaning, and he should have quoted more quantified data instead of using only five percent of the records available.[70]

During the 1980s, some researchers of folklore traditions with shamanic undertones in different parts of Europe had indeed found many parallels with Ginzburg's *benandanti*. The Hungarian historian Klaniczay, for instance, in a solid study on shamanistic elements in European witchcraft, quoted the beliefs surrounding the *kresnik* in Slovenia and Istria (who were fighting witches at night), the Slavonic *vucodlak* (werewolves), the *zduhac* (sorcerers) known in the folklore of Serbia, Bosnia, Hercegovina and Montenegro, and the *taltos*, the Hungarian antagonist of the witches as fighters for agricultural fertility.[71] Being born with the caul is indeed a particularly frequent element in the data collected by Klaniczay. Evidence for an even wider distribution of belief in the visionary and evil-chasing capabilities of people born with the caul (or with other special marks) was already available in Nicole Belmont's study of 1971, with data collected from Iceland, Ireland, Friesland, France, Italy, Central Europe, and Russia. Although Belmont recognizes elements of shamanism in these beliefs, her conclusions are generally very different from Ginzburg's.[72] In another article on the history of popular magic and accusations of witchcraft in Hungary, Klaniczay indicated that cases of witch-beliefs with a shamanistic background were very rare in sixteenth- to eighteenth-century Hungary: it is referred to by fewer than 20 out of 1,500 witch-trials.[73]

Ginzburg's hypothesis of shamanism and witchcraft also earns support in the well-known study *Traumzeit* by the philosopher and ethnologist Hans Peter Duerr.[74] In the preface to the German edition of *I benandanti*, Ginzburg courteously calls *Traumzeit* (which is deeply influenced by counter-culture)

69 LEVACK 1986, 731.

70 DE BLÉCOURT 1993. See for a book (on shamanism in the Bavarian Alps) that emphasizes contextual analysis BEHRINGER 1998.

71 KLANICZAY 1990.

72 BELMONT 1971. For shamanism as subject of both popular and scholarly fascination see HUTTON 2001.

73 KLANICZAY 1990a.

74 DUERR 1978.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

an important book, but does not further elaborate on Duerr's findings (their books happened to appear with the same German publisher). Henningsen's study of the Sicilian 'women from outside' has been discussed above. Henningsen attributes the fact that these women were much less diabolized than the female *benandanti* of Friuli in their confrontation with the learned culture of the Inquisition to the absence in Sicily of a strict dichotomy of 'good' and 'evil' witches—like the *benandanti* and the *stregoni / strege* of the Friuli. This allowed the survival on Sicily of a particular archaic form of witch-belief, unrelated to a real Sabbath (Murray style) but connected with an immaterial world of dream and vision.[75] A final example of archaic beliefs is the research on Icelandic sorcerers and paganism by the anthropologist Kirsten Hastrup. Icelandic notions of witchcraft have been strongly male-oriented: the 'wise man' had no female counterpart and women were hardly at all involved in witch-trials. Only in the seventeenth century, which is relatively late, the Icelandic concept of 'knowledge' was transformed from wisdom into Satan-worship. In Hastrup's view a "latent shamanistic imagery" allowed the "ordinary Icelander" to accept the demonology of the elite: "the ancient shamanistic notions, including (possible) contact with the evil forces of the uncontrolled 'outside', provided the cultural precondition for the collective acknowledgment of witchcraft in the European, demonized, sense."[76]

In a 1984 article, Ginzburg gave a foretaste of his deciphering of the folklorist roots of the Sabbath.[77] The following year, his brief essay on the childhood dream of the Russian gentleman Sergei Pankejeff, better known as 'The Wolfman,' also appeared in a French journal. This case, also analyzed by Freud, is about a five-year old boy dreaming of six or seven white wolves sitting on the branches of a large walnut tree in his garden. Freud's analysis had produced an infantile sexual trauma, but Ginzburg emphasized that the boy had been born with the caul like the *benandanti*; moreover, he was nursed by a maid who was, in Freud's words, "an uneducated old peasant woman" who had grown up on an estate away from the city. In Freud's case, Ginzburg recognizes dream elements of the initiation of a shaman. If our Wolfman had been born three centuries earlier, he could indeed have turned into a werewolf; instead, "he became a neurotic on the brink of psychosis."[78] Understanding in this case is not produced by Jung's archetypes but by a reconstruction of historical go-betweens—the maid, but also other men and women, as well as resources which tell us about them.[79]

75 HENNINGSEN 1990, 206.

76 HASTRUP 1990, 400. See for more references on archaic beliefs, including the inheritance of magic abilities, ecstatic experiences, lycanthropy, magic flight, and the 'bone wonder' (the literal reincarnation of an animal through the preservation of its bones and skin), BEHRINGER 1996, 80.

77 GINZBURG 1984.

78 GINZBURG 1989a, 148.

79 GINZBURG 1985.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

4. Storia notturna

From all of Ginzburg's works, *Ecstasies* is the most complex and the most richly annotated. His erudition radiates from every single page, and it is dedicated to his mother as well as to his father's memory. The study comes in three parts, each with its own method and rhetorical structure. The introduction, an extensive polemic survey of witchcraft studies, serves to position Ginzburg's own research. In this survey, he evaluates three approaches to witchcraft research after 1970: Cohn's and Kieckhefer's (relating the rise of scholarly diabolism to the first medieval witch-trials), Thomas' and Macfarlane's (applying a social-anthropological perspective to *maleficium* and village quarrels), and Larner's and Muchembled's (on the role of ecclesiastic and secular authorities in witch-beliefs and intensive witch-hunts).[80] All these historians are said to pay attention to the authorities, their acts and their procedures only, at the cost of the beliefs of the persons prosecuted as witches. Apparently, Ginzburg's self-criticism, characterized by himself elsewhere as 'interiorized anguish,' runs parallel to the polemic in this introduction—which is perhaps a reaction to earlier criticism of his own ideas.[81] Ginzburg also cites several authors who had subscribed to his hypothesis on the folklorist fundamentals of the Sabbath.[82] How and why did the image of this Sabbath develop and what did it indeed conceal? My research, says Ginzburg, originates from these questions.[83]

The first and shortest part of the book is a narrative history of the rise of a conspiracy theory among local and regional authorities in France and the western Alps during the fourteenth century. Their original targets were lepers and Jews, but from the late fourteenth century onwards their attention turned towards witches. The earliest preserved written record of a diabolical Sabbath is of 1438, a few decades later. At that time, the stereotype had taken the complete shape it would keep for 250 years.

The structure of the second part is purely morphological and synchronic. Ginzburg analyzes a range of cults with shamanic traits in different regions: Friuli, Balkan, Caucasus, Hungary and Lapland. The latter two are particularly interesting because of their old ties with peoples in and from Central Asia. Here Ginzburg's intellectual guide is the Russian scholar Vladimir Propp (1895–1970) whose *Morphology of the Folktale* (1928) had given folklore research a new dimension. Using the comparative methods of the philosopher Wittgenstein and the anthropologist Rodney Needham (family resemblances and polythetic classification), Ginzburg crosses a sea of data

80 Ginzburg omits Muchembled's name here. For a further positioning of these studies see BURKE 1990.

81 GINZBURG 1978, "Preface to the Italian Edition," x.

82 For instance LADURIE 1983.

83 GINZBURG 1983, 1.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

before reaching the other shore with the understanding that "precisely because the cultural contexts are so profoundly different, the resemblances between the ecstasies of the Eurasian shamans and their European counterparts are startling."[84]

In the third, final part, Ginzburg aims to explain these resemblances. In the first chapter, a historical reconstruction, the Scythians are given the leading part. During the eighth century BC, this nomadic people from Central Asia migrated to the Caucasus and the Black Sea region where they came in contact with the Greeks and later with the Celts. Ginzburg holds them responsible for the diffusion of shamanistic beliefs and practices from Asia into Europe. Yet this diffusion of cultural traits does not explain the subsequent continuity of these beliefs and practices. We are back at the age-old dilemma of history versus structure. In the second, most speculative chapter of this part, Ginzburg seeks to integrate both perspectives on the basis of a clever comparison between the deep structures of the fairy tale of Cinderella and the myths of Oedipus and Achilles, among many other fables, myths, and legends. The diversity of these tales conceals the similarity of lost sandals, lame feet, or heroes traveling to the underworld at the cost of great hardship. Eventually, Ginzburg proposes against Jung's archetypes and Lévi-Strauss' structuralism, with its in itself meaningless elementary rules of category formation, the self-perception of the symmetry of the human body as an explanation of such cultural similarities as spiritual travels to the underworld. These travelers were always people with physical abnormalities, in other words: those who had broken the symmetry.[85]

In an important review of *Storia notturna*, Perry Anderson in 1990 qualified it as the most ambitious book in Ginzburg's oeuvre. He not only pays his respect, but is also critical of Ginzburg's central vision of the Sabbath: the dualism of aboveground diabolism (the pact with the Devil) and underground shamanism (the voyage to the dead). Entirely missing in this representation of folk myth deformed into elite craze, says Anderson, is the popular fear of witchcraft, which in itself was an important substratum of the witch-craze. Anderson, while praising the author's narrative talent, is ill at ease with the brief, numbered paragraphs which Ginzburg also uses in *The Night Battles* and *The Cheese and the Worms*. They may be part of an effective narrative strategy and suggest transparent logic, but they also tend to blur Ginzburg's frequent lack of attention for the context of his protagonists. We read a great deal about the spectacular adventures of the *benandanti*, but nothing about village life around Menocchio, and how much do we know after all about his judges? In the same vein, Anderson mentions Ginzburg's prejudice that the deeper a belief lies hidden, the more important it must be. Anderson concludes to the contrary: the long continuity of a belief does not necessarily

84 Ibid., 172.
85 Ibid., 240-242.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

imply its significance in actual social life and it may actually have become trivially unimportant instead. Ironically, Ginzburg himself also gives food to this idea when he writes: "So little alarmed were the witchfinders by the quaint beliefs of the night-walkers that not a single prosecution was ever concluded against them."[86]

Although not all reviews of *Ecstasies* are as thorough as Anderson's, most are indeed critical or even very critical. A specialist like Richard Kieckhefer writes with crystal-clear brevity: "When Ginzburg writes about the actual trials, he remains unclear about how far he would want to extend his conclusions. Would he want us to assume that the accused of Salem were bearers of archaic shamanistic tradition?"[87] One reviewer admits frankly that she started reeling during the lecture of the third part.[88] Others find fault with the book's style and composition. The medievalist Robert Bartlett wrote in the *New York Review of Books* that the text of the book is even wider-ranging and more eclectic than the illustrations and also that the book, in spite of its sensational subject, "is actually dull to read."[89] Jean-Michel Sallmann is considerably more positive. In the *Annales* he admits to have read "un livre plaisant, stimulant, anticonformiste, tout en restant d'une extrême rigueur scientifique grâce à l'étourissante érudition de son auteur."[90] Yet he agrees that Ginzburg is going back tremendously far into history in order to trace the origins of his "sorcellerie diabolique" and he is certainly not charmed by Ginzburg's combination of diffusionism and structuralism. Finally, in a highly balanced review of *Ecstasies*, John Martin objects that Ginzburg wants to explain too much at the time, thus turning a book on the history of the Sabbath into an analysis of "the matrix of all possible stories."[91] Yet he is impressed by the book: "[Ginzburg's] uncommon skill as a writer makes it virtually impossible not to admire this book." However, not unlike *The Night Battles* and *The Cheese and the Worms*, *Ecstasies* fails, according to Martin, to address some of its larger problems: the relative autonomy of popular culture, the relation between structures and events, and the relation between history and myth.

86 ANDERSON 1990; reply by Ginzburg also in *The London Review of Books*, 10 January 1991. An extended version in ANDERSON 1992, 206-229 at 227.
87 KIECKHEFER 1992, 838.
88 JACOBSON SCHUTTE 1992.
89 BARTLETT 1991, 38.
90 SALLMANN 1995, 183.
91 MARTIN 1992, 619.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

Conclusion: the Historian's Fascination

It is time to come to a conclusion. Approximately twenty years ago, Hans G. Kippenberg gave me a photocopy of Mircea Eliade's article of 1975 on witchcraft, shamanism, and Carlo Ginzburg's *I benandanti*, which I recently happened to retrieve from among my papers. Eliade's credo that "religion may not be reduced to something else" is one of the riddles that Hans G. Kippenberg discusses in the introduction to the recent American edition of his fine book on the rise of comparative studies of religion between 1850 and 1930.[92] This was a period when scholars and their audience were facing the disappearing of religious traditions. Through the study of historical and ethnographical data these researchers discovered dimensions that had survived into their time as "elements of human existence beyond the realm of progress and rationality." As another riddle he mentions Hayden White's vision that history is an outcome of narration: that there is no historical reality, but only stories, and that "telling a story turns unstructured occurrences into 'evidence' or 'facts'."[93]

The reduction of religion to something else, the disappearance of religious traditions, the discovery of deeper dimensions in human existence, the pros and cons of historical reality, "history, rhetoric and proof"—in our days, this would lead us inevitably to Carlo Ginzburg and his remarkable investigations.[94] Before anything else, the aim of the present paper is to show Ginzburg's lasting fascination with his first major discovery: a three-page deposition before the Inquisition, given in 1591 by a young cowherd telling a bizarre story which in turn put the historian onto the tracks of an age-old fertility cult of simple peasants in Friuli. The discovery that a miller of the same region and period held cosmogonic beliefs which Ginzburg was not only able to relate to the oral traditions of the area, but also to stories as ancient and distant as the Vedic myth about the origins of the universe, was only a stepping stone for a yet more complex and daring adventure: the quest for evidence that shamanistic beliefs and rituals were the basis of the magic of the Sabbath.[95] It is also characteristic of Ginzburg that he feels a strong affinity with the defendants' perspective, a strong motivation to subject his research to reflection at all stages, and to remain tenaciously involved with incidentally found anomalies and risky hypotheses, using the instruments of both microhistory and morphological investigation. In the beginning of *Ecstasies*,

92 KIPPENBERG 2002, vii-xii.

93 WHITE 1987, 57.

94 GINZBURG 1999.

95 The idea of a spontaneous generation of life from inanimate matters was common among intellectuals in Menocchio's time, especially at the University of Padua, not very far from the Friuli; see VALERI 1982. He also corrects Ginzburg's references to the Vedas; see p. 141.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

Ginzburg gave his own work only a marginal position in the specialist field of witchcraft in Early Modern Europe. Compared with Keith Thomas' influential *Religion and the Decline of Magic* (1971), that assessment is certainly correct.[96] But such a comparison between these two books also raises the intriguing question to which extent our own modern culture still has its own magical and mythical dimensions.[97]

Bibliography

ALLEN, MACHTELD & RENÉ MOERLAND (eds.), Gesprekken met tijdreizigers, Amsterdam 1993.

ANDERSON, PERRY, "Nocturnal Enquiry," in: The London Review of Books, 8 November 1990, 6-11.

— A Zone of Engagement, London 1992.

BARRY, JONATHAN, "Introduction: Keith Thomas and the problem of witchcraft," in: JONATHAN BARRY, MARIANNE HESTER & GARETH ROBERTS (eds.), Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in Culture and Belief, Cambridge 1996, 1-45.

BARTLETT, ROBERT, "Witch Hunting," in: The New York Review of Books, 13 June 1991, 37f.

BEHRINGER, WOLFGANG, "Witchcraft Studies in Austria, Germany and Switzerland," in: JONATHAN BARRY, MARIANNE HESTER & GARETH ROBERTS (eds.), Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in Culture and Belief, Cambridge 1996, 65-95.

— Shaman of Oberstdorf: Chonrad Stoecklin and the Phantoms of the Night, Charlottesville 1998.

BELMONT, NICOLE, Les signes de la naissance. Études des représentations symboliques associées aux naissances singulières, Paris 1971.

BLÉCOURT, WILLEM DE, "Spuren einer Volkskultur oder Dämonisierung? Kritische Bemerkungen zu Ginzburgs Die Benandanti," in: Kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften 5 (1993), 17-29.

BLOK, ANTON, "Carlo Levi als etnograaf," in: Nexus 35 (2003), 153-165.

BURKE, PETER, "The Comparative Approach to European Witchcraft," in: BENGT ANKARLOO & GUSTAV HENNINGSEN (eds.), Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries, Oxford 1990, 435-441.

— History and Social Theory, Cambridge 1992.

COHN, NORMAN, Europe's Inner Demons. An Inquiry Inspired by the Great Witch-Hunt, London 1975.

DAVIS, NATALIE Z., "Les raconteurs de Montaillou," in: Annales. ESC 34 (1979), 61-73.

— "Anthropology and History in the 1980s: The Possibilities of the Past," in: Journal of Interdisciplinary History 12 (1981), 267-275.

DUERR, HANS PETER, Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation, Frankfurt a. M. 1978.

ELIADE, MIRCEA, "Some Observations on European Witchcraft," in: IDEM, Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions. Essays in Comparative Religions, Chicago 1976, 69-92. The article was first published in: History of Religions 14 (1975), 149-172.

96 See for an evaluation of this influence BARRY 1996.

97 Compare, for example, VON STUCKRAD 2002.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

FREUD, SIGMUND, "From the History of an Infantile Neurosis," in: Collected Papers, no. 9, London 1950, 3: 471-605.
GINZBURG, CARLO, "Stregoneria e pietà populare. Note a proposito di un processo modenese del 1519," in: Annali della Scuola Superiore di Pisa. Lettere storia e filosofia 30 (1961), 269-287.
— "A proposito della raccolta dei saggi storici di Marc Bloch," in: Studi medievali 6 (1965), 335-353.
— The Cheese and the Worms. The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller, London 1980.
— "Anthropology and History in the 1980s: A Comment," in: Journal of Interdisciplinary History 12 (1981), 277f.
— The Night Battles. Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, London 1983, tr. of IDEM, I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento, Torino 1966 (= GINZBURG 1983).
— "Présomptions sur le sabbat," in: Annales ESC 39 (1984), 341-354. Also as "Deciphering the Sabbath," in: BENGT ANKARLOO & GUSTAV HENNINGSEN (eds.), Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries, Oxford 1990, 121-137.
— "Freud, l'homme aux loups et les loups-garous," in: Études des Lettres 4 (1985), 51-62; English translation: "Freud, the Wolf-Man, and the Werewolves," in: IDEM 1989a, 146-155.
— "Ekphrasis and quotation," in: Tijdschrift voor Filosofie 50 (1988), 3-19.
— The Enigma of Piero, London 1985.
— Storia notturna. Una decifrazione del sabba, Torino 1989.
— "Clues: Roots of an Evidential Paradigm," in: IDEM, Clues, Myths, and the Historical Method, Baltimore & London 1989, 96-125. First published in 1979 as IDEM, "Spie. Radici di un paradigma indizario," in: A. GARGANI (ed.), Crisi della ragione, Torino 1979, 59-106 (= GINZBURG 1989a).
— "The Inquisitor as Anthropologist," in: IDEM: Clues, Myths, and the Historical Method, Baltimore & London 1989, 156-164 (= GINZBURG 1989b).
— Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath, London 1990.
— "Microhistory: Two or Three Things That I Know about it," in: Critical Inquiry 20/1 (1993), 10-35.
— "Witches and Shamans," in: New Left Review 200 (1993a), 75-86.
— Indagini su Piero. Il Battesimo, il ciclo di Arezzo, la Flagellazione di Urbino, second, expanded edition Turin 1994 (^{1}1981).
— "Microstoria: due cose che so di lei," in: Quaderni storici 29 (1994a), 511-539.
— History, Rhetoric and Proof, Hanover & London 1999, expanded as Rapporti di forza. Storia, retorica, prova, Milano 2000.
HASTRUP, KIRSTEN, "Iceland: Sorcerers and Pagans," in: BENGT ANKARLOO & GUSTAV HENNINGSEN (eds.), Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries, Oxford 1990, 383-401.
HECHTER, MICHAEL, "The Limits of Ethnographical History," (review of LADURIE 1975), in: Contemporary Sociology 9 (1980), 44f.
HENNINGSEN, GUSTAV, The Witches' Advocate. Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition, Reno 1980.
— "'The Ladies from Outside': An Archaic Pattern of the Witches' Sabbath," in: BENGT ANKARLOO & GUSTAV HENNINGSEN (eds.), Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries, Oxford 1990, 191-215. An earlier version has been published in German as IDEM, "Die 'Frauen von Außerhalb': Der Zusammenhang von Feenkult, Hexenwahn und Armut im 16. und 17. Jahrhundert auf Sizilien," in: HANS PETER DUERR (ed.), Die Mitte der Welt: Aufsätze zu Mircea Eliade, Frankfurt a. M. 1984, 164-182.
HERLIHY, DAVID, Review of LADURIE 1975, in: Social History 4 (1979), 517-520.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

HUTTON, RONALD, The Triumph of the Moon. A History of Modern Pagan Witchcraft, Oxford 1999.
— Shamans. Siberian Spitrituality and the Western Imagination, London & New York 2001.
IGGERS, GEORG G., Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge, Hanover & London 1997.
JACOBSON SCHUTTE, ANNA, "Carlo Ginzburg," in: The Journal of Modern History 48 (1976), 296-315.
— Review of GINZBURG, Storia notturna, in: The Journal of Modern History 64 (1992), 575f.
KIECKHEFER, RICHARD, Review of GINZBURG, Ecstasies, in: American Historical Review 97 (1992), 837f.
KIPPENBERG, HANS G., Discovering Religious History in the Modern Age, Princeton 2002.
KLANICZAY, GABOR, "Shamanistic Elements in Central European Witchcraft," in: IDEM, The Uses of Supernatural Power. The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe, Cambridge 1990, 129-150. An earlier version under the same title in: M. HOPPER (ed.), Shamanism in Eurasia, Göttingen 1984, 404-422.
— "Hungary: The Accusations and the Universe of Popular Magic," in: BENGT ANKARLOO & GUSTAV HENNINGSEN (eds.), Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries, Oxford 1990a, 291-255.
LADURIE, EMMANUEL LE ROY, Montaillou, village occitan de 1294 à 1324, Paris 1975.
— The Peasants of the Languedoc, Urbana & Chicago 1976 (orig. 1966).
— Le Carnival de Romans, Paris 1979.
— La sorcière de Jasmin, Paris 1983.
LEVACK, BRIAN P., Review of GINZBURG, The Night Battles, in: The Journal of Interdisciplinary History 16 (1986), 729-731.
— The Witch-Hunt in Early Modern Europe, London 1987.
LEVI, GIOVANNI, "On Microhistory," in: PETER BURKE (ed.), New Perspectives on Historical Writing, Cambridge 1991, 93-113.
LEWIS, IOAN M., "Shamans & Sex. A Comparative Perspective," in: IDEM, Arguments with Ethnography, London 1999, 106-114.
MACFARLANE, ALAN, Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study, London 1970.
MARTIN, JOHN, "Journeys to the World of the Dead: The Work of Carlo Ginzburg," in: Journal of Social History 25 (1992), 613-625.
MONTER, E. WILLIAM, European Witchcraft, New York 1969.
— "The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects," in: Journal of Interdisciplinary History 2 (1972), 435-451.
NARDON, FANCO, Benandanti e inquisitori nel Friuli del Seicento, Trieste 1999.
PALLARES-BURKE, M. L. G., The New History. Confessions and Conversations, Cambridge 2002 (interview with Carlo Ginzburg on pp. 184-211).
PEUCKERT, WILL-ERICH, Geheimkulte, Heidelberg 1951.
RAULFF, ULRICH, Ein Historiker im 20. Jahrhundert: Marc Bloch, Frankfurt a. M. 1995.
RICHARDSON, RUTH, "In Memoriam Edward Thompson, 1925–1993," in: Folklore 105 (1994), 97-98.
ROS, HANS PETER, "Over de intrinsieke grenzen van onze kennis. Een interview met Carlo Ginzburg," in: Groniek 28 (1995), 325-335.
ROSALDO, RENATO, "Celebrating Thompson's Heroes: Social Analysis in History and Anthropology," in: HARVEY J. KAYE & KEITH MCCLELLAND (eds.), E.P. Thompson. Critical Perspectives, Cambridge 1990, 103-124.
SALLMANN, JEAN-MICHEL, "Inquisition, religion, sorcellerie. Carlo Ginzburg: le sabbat des sorcières," in: Annales 50 (1995), 183-187.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

SHARPE, JIM, "History from below," in: PETER BURKE (ed.), New Perspectives on Historical Writing, Cambridge 1991, 24-41.

SIMPSON, JACQUELINE, "Margaret Murray: Who Believed Her, and Why?," in: Folklore 105 (1994), 89-96.

SÖRLIN, PER, "Wicked Arts". Witchcraft and Magic Trials in Southern Sweden, 1635–1754, Leiden 1999.

STONE, LAWRENCE, "Magic, Religion and Reason," in: IDEM, The Past and the Present, London 1981, 154-171.

— "The revival of narrative: reflections on a new old history," in: IDEM, The Past and the Present, London 1981, 74-96 (= STONE 1981a).

STUCKRAD, KOCKU VON, "Reenchanting Nature: Modern Western Shamanism and Nineteenth-Century Thought," in: Journal of the American Academy of Religion 70 (2002), 771-799.

THOMAS, KEITH, Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England, London 1971.

TREVOR-ROPER, H. R., "The European Witch-craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries," in: IDEM, Religion, the Reformation and Social Change, London 1967, 90-192.

VALERI, VALERIO, Review of GINZBURG, The Cheese and the Worms, in: The Journal of Modern History 54 (1982), 139-143.

VRIES, P. H. H., Verhaal en betoog. Geschiedbeoefening tussen postmoderne vertelling en sociaal-wetenschappelijke analyse, Leiden 1995.

WHITE, HAYDEN, The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation, Baltimore 1987.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

Holiness, State of Exception, Agency

GUSTAVO BENAVIDES

Few concepts in the field of religious studies have had their fortune reversed as radically as the "holy," the term used to name a condition of utter otherness. After attempts such as Söderblom's[1] to place it at the heart of religion, the high point in the holy's fortune was 1917, when Rudolf Otto's *Das Heilige* was published in Leipzig. In this essay, however, we will be concerned neither with the fortune of the sacred in the years immediately before or after Otto—an exploration that can be undertaken with the help of the volume edited by Carsten Colpe[2]—nor with the sacred's current theoretical eclipse, an eclipse which is more pronounced than the ones suffered by many of the terms that constitute the vocabulary of the field of religious studies.[3] Instead, we will be concerned with exploring the extent to which, for historical, but above all for structural reasons, Otto's *Das Heilige* inhabits the rarefied realm occupied by Carl Schmitt's near contemporary "state of exception." It is our contention that the affinities between sacredness and state of exception are of more than historical interest, insofar as they provide a further proof of the intimate connections between the realms of religion and politics, a connection in which, as we shall see, the agency of the ruler plays a crucial role. May the following observations, which deal with some of the issues with which Hans G. Kippenberg has occupied himself—the theory and history of the study of religion, the interaction among religion, violence, and law—, serve as a token of appreciation for the scholar and for his œuvre.

As is well known, the subtitle of *Das Heilige* is *Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, the irrational character of the holy being emphasized by Otto in the first chapter of the book, in which, in typical negative theology fashion, he claims that rational

1 SÖDERBLOM 1913; see SHARPE 1990, 169f.; 1997; KIPPENBERG 1997, 253-255.

2 COLPE 1977; see also COLPE 1990; 1993a; 1993b; 1997.

3 There is no chapter devoted to the sacred in TAYLOR 1998. Other recent introductions to the study of religion do include treatments of the sacred; see ANTTONEN 2000 and 1996, who, however, does not refer to Colpe's important contributions; and BERNAND 2002, who, like Anttonen, emphasizes the connection between sacredness and boundaries. A discussion of the concept of the sacred, accompanied by an up to date bibliography, can be found in GARCÍA BAZÁN 2002.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

predicates cannot exhaust the essence of the godhead. No less important for our purposes is his discussion of the need to extricate the concept of holiness from its everyday use, in which holiness is invariably equated with goodness. Thus, in the second chapter of the book, devoted to *Das Numinose*, Otto writes about the need to invent a name in order to refer to the holy *minus* its moral and also *minus* its rational aspects:

> Da unser Sprachgefühl heute zweifellos immer das Sittliche unter Heilig einbezieht so wird es dienlich sein bei Aufsuchung jenes eigentümlichen Sonder-bestandteiles [...] einen besonderen Namen dafür zu erfinden der dann bezeichnen soll das Heilige *minus* seines sittlichen Momentes und, wie wir nun gleich hinzufügen, minus seines rationales Momentes überhaupt.[4]

It is for the holy understood in this manner that he coined the term "numinous"—this, before being aware that in the eighteenth century Zinzendorf had already referred to a *sensus numinis*.[5] Given the multifaceted nature of the numinous, Otto sought to identify its components: *tremendum*, *majestas*, *mysterium*, *mirum*, *fascinans*, and *augustum*, among others. Of these, it is worth to pay attention to the *augustum*, to which Otto devotes the ninth chapter of the book. Some of what Otto writes about the *augustum* does not go beyond the parameters already found, for example, at the beginning of the *Mystical Theology* of the pseudo-Areopagita (997A). Thus, just as for the alleged disciple of Paul, the Trinity is higher than being, divinity and goodness (Τριὰς ὑπερούσιε καὶ ὑπέρθεε καὶ ὑπεράγαθε), for Otto, as the *augustum*, the "'sanctus' ist nicht 'vollkommen,' 'nicht schön,' nicht 'erhaben,' auch nicht 'gut.'" But Otto moves beyond the confines of apophatic theology when he writes—in a manner that, it must be pointed out, does not contradict in principle the etymology of *augustum*[6]—that the *sanctus* is "der *numinose Wert*, der irrationale Urgrund und Ursprung aller möglichen objektiven Werte

4 OTTO 1971 [1917], 6; see also KIPPENBERG 1997, 253. All the uses of italics in the quotations are Otto's, whose punctuation has been kept. Further references to this book will be given in the text.

5 See OTTO 1932, 4-10.

6 See also the discussion of the *augustum* in BURKERT 1981, 1996 (note 19 *infra*) and in LUTZKY 1993, 295-296. Crucial in terms of the connection between holiness and sovereign agency is the semantic field that encompasses *augeo*, **augus*, *augustus*, *auctor*, *auctoritas*; see BENVENISTE 1970, 149-151: "Dans ses plus anciens emplois, *augeo* indique non le fait d'accroître ce qui existe, mais l'acte de produire hors de son propre sein; acte créateur qui fait surgir quelque chose d'un milieu nourricier et qui est le privilège des dieux ou des grandes forces naturelles, non des hommes." Along similar lines, "On qualifie de *auctor*, dans tous les domaines, celui qui 'promeut,' qui prend une initiative, qui est le premier à produire quelque activité, celui qui fonde, celui qui garantit, et finalement l' 'auteur.'" Finally, *auctoritas* "c'est l'act de production, ou la qualité que revêt le haut magistrate, ou la validité d'un témoignage ou le pouvoir d'initiative, etc., chaque fois en liaison avec une des functions sémantiques de *auctor*." On the links between *augus* and *imperium* see FUGIER 1963, 187-189.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

überhaupt" (67). It is, in other words, out of this *Urgrund* beyond morality that objective values arise. Going beyond the realm of brute force, these values encompass the legal domain, since that which is praised as the *augustum* "ist nicht bloß das schlechthin Mächtige das nur Macht-Ansprüche macht und erzwingt sondern das zugleich im eigenen Wesen das höchste *Recht* hat höchsten Anspruch auf Dienst zu machen, das gepriesen wird weil es schlechthin preiswürdig ist" (68). Insofar, then, as the *augustum* constitutes an aspect of the essence of the numinous, religion is "*wesentlich* und auch abgesehen von aller sittlichen Schematisierung innerlichste obligatio, Verbindlichkeit für das Gewissen und Verbundenheit des Gewissens, ist Gehorsam und Dienst, nicht aus bloßem Zwang des Übermächtigen sondern aus anerkennender Beugung gegenüber heiligstem *Wert*" (69).

Without making us abandon the domain of religion, references to *Gehorsam*, *Dienst*, and *Beugung* remind us that we also find ourselves in the realm in which there are rulers and subjects, commands and submission—in the world in which, according to Otto's younger contemporary, Carl Schmitt, the sovereign, the decision, and the state of exception generate each other in a manner that resembles the eternal begetting of the divine persons in the Christian Trinity. For Schmitt, sovereign is he who decides about the state of exception—"Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet"[7]—that sovereign decision being that which transforms an ordinary agent into a sovereign. But what is the state of exception—what indeed is the exception—besides being a situation during which the everyday rule of law does not apply? For the author of *Politische Theologie*, being that which cannot be subsumed, the exception must be approached apophatically: "die Ausnahme ist das nicht Subsumierbare; sie entzieht sich der generellen Fassung" (19). Despite that, however, unlike normality, which does not prove anything, the exception "beweist alles." We can apply to Schmitt's exception what Otto writes about the *sanctus*, namely, that it is "der irrationale Urgrund und Ursprung aller möglichen objektiven Werte überhaupt;"[8] for just as the irrational *Urgrund* is the *fons et origo* of rational values, so does the exception confirm all rules, because authority grants legality without itself requiring it: "[...] die Autorität beweist, daß sie, um Recht zu schaffen, nicht Recht zu haben braucht" (19). Indeed, the rules live off the exception, and it is in the exception that the power of life breaks through, breaking the automatization, the routine of the everyday, in a manner that recalls Max Weber's concept of charisma:[9] "sie bestätigt nicht nur die Regel, die Regel lebt überhaupt nur

7 SCHMITT 1996 [1922], 13; further references to this book will be given in the text (see also note 9, *infra*).

8 OTTO 1971 [1917], 67.

9 It is necessary to remember that the first three chapters of Schmitt's *Politische Theologie* were published in the second volume of the *Erinnerungsgabe für Max Weber*, edited by MELCHIOR PALYI (1923); in that volume the passage in question appears on p. 11.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

von der Ausnahme. In der Ausnahme durchbricht die Kraft des wirklichen Lebens die Kruste einer in Wiederholung erstarrten Mechanik" (21). Not unlike the hierophanies popularized by Eliade,[10] which irrupt into the meaninglessness of the profane, from the point of view of the underlying norm each of Schmitt's sovereign acts of decision constitutes something new and alien, born out of nothing:

> Von dem Inhalt der zugrundeliegenden Norm aus betrachtet ist jenes konstitutive, spezifische Entscheidungsmoment etwas Neues und Fremdes. Die Entscheidung ist, normativ betrachtet, aus einem Nichts geboren. Die rechtliche Kraft der Dezision ist etwas anderes als das Resultat der Begründung. Es wird nicht mit Hilfe einer Norm zugerechnet, sondern umgekehrt; erst von einem Zurechnungspunkt aus bestimmt sich, was eine Norm und was normative Richtigkeit ist (37f.).

For the jurist of the Third Reich—who claimed, famously, that all significant political concepts are secularized religious concepts (43)[11]—the state of exception plays in jurisprudence the same role played by miracles in theology (43); and just as the miraculous event proves divine intervention, so does the exception reveal the decision in its absolute purity—"aber gleichzeitig offenbart sie ein spezifisch-juristisches Formelement, die Dezision, in absoluter Reinheit" (19)—and in so doing, the exception also reveals the sovereign in his absolute purity. Like the exception, "Souveränität ist höchste, nicht abgeleitete Herrschermacht" (26); sovereignty is indeed a limit concept—"Grenzbegriff," "Begriff der äußersten Sphäre" (13)—, the sovereign himself having to be understood as being outside the normally valid legal order, while still belonging to it (14), in a manner that involves parallels not with the Christian Trinity this time, but with speculation about the two natures of the Christ, as well as with the related medieval ones concerning the king as a *gemina persona*.[12]

What astounds in Schmitt's argumentation is the fact that it is no argumentation at all—what is astounding is, in fact, its shameless circularity. At the same time, one must recognize that the circularity—or, more precisely, the oscillation between the outer limits of the process of signification, namely, paradoxicality and tautologousness[13]—characterizes the intra-divine

---

On "Charisma" as "eine außeralltägliche Qualität (eines Menschen)" see WEBER 1988 [1920], 268f.; a general discussion of Weber's understanding of this concept can be found in RIESEBRODT 2001.

10 ELIADE 1970 [1949], 20-26 *et passim*.

11 See the discussion of this claim in BLUMENBERG 1988, 99-113, esp. 102; and SCHMITT's response (1996 [1970], 85-98).

12 KANTOROWICZ 1957, 16; 49; 65.

13 See BENAVIDES 1984; not unlike Cusanus, Schmitt is concerned with establishing a ground of everything which is also the ground of itself. He quotes approvingly a nineteenth-century "Protestant theologian," according to whom, "Die Ausnahme erklärt das Allgemeine und sich selbst" (1922, 21). The unnamed theologian is Kierkegaard; the passage quoted by Schmitt can be found in Gjentagelsen (KIERKEGAARD 1997 [1843],

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

processes dreamed up by theologians of various traditions, as well as the procedures through which, also according to standard theological formulations, ordinary human beings relate to the divine. As we saw already, in facing the relationship among decision, sovereign, and state of exception, one seems to be witnessing a process analogous to that which according to fourth century speculation takes place within the Christian Trinity: an inner divine process—one to which, strictly speaking, the term 'process' does not apply, insofar as what takes place is supposed to happen in an atemporal manner. To remind ourselves, however, that circular reasoning concerning the relation between finite being and infinite divinity afflicted not only the decisionist Schmitt, or Otto, whose political views seem to have been closer to the center of the political spectrum,[14] but also intellectuals who because of their political sympathies were forced to leave the Reich, we can refer to Paul Tillich, who was born only two years before Schmitt. Seeking in his *Systematic Theology* to make sense of the holy as "the *quality* of that which concerns man ultimately," Tillich writes that "only that which is holy can give man ultimate concern, and only that which gives man ultimate concern has the quality of holiness."[15]

Our point, however, is not to bemoan the speciousness of Otto's, Schmitt's or Tillich's reasoning; nor are we primarily concerned in this essay with investigating the effect that the irrationalism prevalent in the age of fascism had on jurists and scholars of religion of various political persuasions—an important issue explored by Rainer Flasche, among others.[16] Instead, our concern is the exploration of the extent to which, at a certain level, political argumentation necessarily must deal with the logical issues that are at the heart of theological speculation—chief among them in this context being that of foundations, that is, the need to account for the step that covers the infinite distance from nothing to something, from divine to human: distances that perhaps are the transformation, transfiguration, or masking of the attempts to account for the impossible step from 'is' to 'ought.' It is in order to master this distance, this impossibility, that the family of quasi-concepts involving sacredness, especially its creative, magical aspects, is generated.[17]

---

93): "Undtagelsen forklarer altsaa det Almene og sig selv"; "Consequently, the exception explains the universal and himself" (KIERKEGAARD 1983 [1843], 227). I am thankful to Bente Løj Polites for identifying this passage and for pointing out that Schmitt leaves out the section in which Kierkegaard refers to heaven loving "one sinner more than ninety-nine who are righteous [...]" ("Naar Himlen elsker en Synder mere end 99 Retfærdige [...]").

14 ALLES 1997, 203; KIPPENBERG 1997, 253.

15 TILLICH 1951, 215 (emphasis in the original).

16 FLASCHE 1982; see also BENAVIDES 1995b; 2001.

17 Besides the literature cited in notes 6 and 19, see FUGIER 1963, 88-106 (Fugier's criteria for distinguishing between magic and religion, an issue that cannot be addressed here, can be found on pp. 90f.; 95; 102).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

Schmitt's and Otto's decisionism,[18] oscillating between paradoxicality and tautologousness, constitutes an attempt in that direction, one that, despairing because of the impossibility of finding a logical or discursive ground which could serve as the point of departure for everyday action, embraced that which is "*aus einem Nichts geboren.*" That the decisionist option seems designed precisely to justify religious awe, philosophical obscurantism, and political terror, is no accident, for terror—as *mysterium tremendum* or as fear of torture or death—is one of the most effective methods of keeping in place the order that makes possible the allocation of the resources human organisms require to survive. Nevertheless, it is not sufficient to denounce the ideological uses of religiously generated terror, for it must be acknowledged that this terror can be generated because we are susceptible to it—because, in decisionist terms, there is an empty conceptual space out of which terror can emerge, as "*etwas Neues und Fremdes,*" as something that is "*aus einem Nichts geboren.*" Indeed, in two of his contributions to the study of religion, sacrifice, and violence, Walter Burkert has approached this issue from an ethological perspective, pointing out how the categories used by Otto—*mysterium tremendum*, *fascinans*, *augustum*—correspond to the psychological-ethological categories of fear, enthusiasm, and ranking.[19]

If there is a difference between sacredness and state of exception, this has to do with the role that agency plays in them. In this regard, the emphasis on the sovereign's sovereign decision—in Schmitt's terms, the emphasis on the "*absolute Reinheit*" of the decision—can be understood as a reflection on the sovereign as, above all, an agent. It can be understood also, in more general terms, as a reflection on agency, divine and human—divine agency being the transfiguration of the human capacity to act in a purposive manner. Ultimately, then, what accounts for the appearance of metaphors involving sovereign decisions is the attempt to explore the nature of human agency, an exploration which requires positing agency at its most naked—gods and rulers being the personifications of that extreme form of agency, rulers themselves having been divinized to a greater or lesser extent in archaic societies.[20] The need to portray agency in its starkest form is to be understood in the context of the role played by extremes in the constitution of religion. Briefly stated, it is our contention that religion emerges in the conceptual space generated by the oscillation of extremes of various kinds, extremes that function as the caricatures of the options open to us. In their extreme form these options can be neither conceptualized nor put into action due to the physical, cognitive and social constraints within which we human beings

18 On Decisionism, see KROCKOW 1990 [1958].

19 BURKERT 1981, 101-104; 1996, 30-33; see also COLPE 1990, 53; as well as the etymologies mentioned in note 6, *supra*. On the fear provoked by the alienness of the sacred: FUGIER 1963, 419.

20 Discussion and bibliography in BENAVIDES 2000b.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

function; in that regard, gods and other supernatural agents are generated precisely in order to embody those extremes, and ritual activities serve as means of acting out that which cannot be put into actual practice. In the conceptual space opened up by the extremes, however, diluted versions of the models can be put into practice by ordinary human beings.[21] In terms of agency, the impossible extremes are omnipotence and quietism, omnipotence being the one with which we have been concerned. In any case, as we have seen, in order to function as extremes, both cases of exacerbated agency have to appear, in effect, as caricatures, hence Schmitt's concern with stressing the purity of a decision which, grounded upon itself, is in reality groundless. The other extreme form in which agency can be imagined would be represented by *dei otiosi* or, even better, by impersonal forms of divinity, such as the Plotinian One.

In any event, in terms of the concern with agency there is no radical distinction between the theory of the holy and classical Decisionism, for if we turn to *Das Heilige,* we see that, moving away from his emphasis on the impersonal, agent-less, aspects of the sacred, Otto devotes part of the fourth chapter to "das Moment des 'Energischen,'" that is, to the *Energie* which can be seen at work in Luther's *omnipotentia dei* or in Fichte's mysticism of the will. It can be said, in fact, that the decisionist approach is very much alive in *Das Heilige*—as it must be, ultimately, in any theology and mythology, insofar as these can be distinguished—for Otto writes that, confronting the truth of Christianity, one must make a judgment not based on logical procedures: "Der muß urteilen—nicht aus logischem Zwang, nicht nach einem begrifflich klaren Obersatz sondern in unmittelbaren aus Obersätzen nicht ableitbaren Urteilen reinen Anerkennens, nach einem 'inexpliziblen Obersatze', aus reinem unauflöslichem Wahrheitsgefühl."[22]

In proposing their theories about the radical unreasonableness of sacredness and sovereignty, Otto and Schmitt celebrated a way of living in the world that has frequently been the cause of misery. This is especially clear in the case of Schmitt, who, concerned with the absolute opposition between friend and foe, rejected attempts to see the world in terms that did not involve either radical union or opposition. For him, as with the decision about the state of exception, the distinction between friend and *hostis—hostis*, rather than *inimicus*; πολέμιος, rather than ἐχθρός[23]—is an absolute one, not requiring any external validation, analogous in that regard to the opposition

21 An outline of this theory can be found in BENAVIDES 2002a.

22 OTTO 1971 [1917], 197; the passage ends with a reference to religious intuition as authentic divination: "Das aber ist eben die Art echter Divination als religiöser Intuition." On the role of divination and intuition in the Religionswissenschaft of the Weimar Republic (and earlier), see FLASCHE 1982.

23 SCHMITT 1991 [1932], 29.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

between good and evil, beautiful and ugly.[24] For Schmitt, the distinction between friend and foe "hat den Sinn, den äußersten Intensitätsgrad einer Verbindung oder Trennung, einer Assoziation oder Dissoziation zu bezeichnen."[25] This statement is significant, because by referring to the extreme intensity both of binding and of separation, Schmitt seems to be dealing with one of the main roles of sacrality, namely, the creation of boundaries, a process of delimitation that results in both binding and separation. It is useful to recall that, according to Lutzky, the conceptual polarity between separation-binding or separation-wholeness/binding is "the key underlying notion which generates the Indo-European vocabulary of the 'sacred.'"[26] Given his concern with extremes and separation—that is, his concern with some of the building blocks of religion—it is understandable that Schmitt would dismiss as a matter of principle the modern conception of the State, because this State, which rejects the exception in the spirit of the Enlightenment, had expelled from the world the miraculous as well as the intervention of the sovereign (43). Specifically, he was critical of jurists such as Hans Kelsen, whom he denounced for wanting to repress in a radical manner the concept of sovereignty (29); similarly, he criticized Preuß and Krabbe for not realizing the intimate connection between conceptions of personhood and the decision (36).

It would be a mistake to think that the way of living defended by Schmitt can be conjured away; on the contrary, one ought to remember that the resilience of this manner of living in the world is based on the way in which the shapes of our bodies, the peculiarities of our emotions, the characteristics of our cognitive dispositions and the limitations of our own agency lend themselves to ritual and symbolic manipulation. It is true that, in the end, the exercise of terror has to do with the management of real or imagined scarcity—the imagined one being the metastasis of primordial fears. But this terror, whose infliction is always more than symbolic, can be exercised partially because of the need to see untrammeled agency in action and partially because of our tendency to identify our own limited agency with the unbounded

24 SCHMITT 1991 [1932], 26f. Several contemporary political and military confrontations, including, most dangerously, those initiated by the United States, prove that this way of looking at the world is by no means a thing of the past.

25 SCHMITT 1991 [1932], 27.

26 LUTZKY 1993, 297f.; according to her, this understanding of sacredness is "consonant with Durkheim's sociological theory of religion, as well as with Otto's phenomenological study of the 'sacred.'" That claim is justified, insofar as Durkheim is concerned with the social functions of the sacred, whereas Otto, despite his theological interests, ultimately deals with the mechanisms that keep boundaries in place. Approaching religion from an evolutionary perspective, WILSON 2002 understands it as a process of adaptation through which groups, functioning as organisms, seek to survive (see also ATRAN 2002, 227-235, who objects to Wilson's understanding of Judaism [2001, 133-147] "as a program for group-level adaptation").

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

one of the ruler, the strong man, the virtuoso, the athlete, the criminal, or the god.[27] It is for all those reasons that gods are endowed with the power to transcend all limits, that virtuosos of one kind or the other are expected to break the rules, and that rulers—as much in the ancient as in the new worlds—can get away with their crimes.

Religions must be understood as being generated by the intersection of constraints of various kinds—ecological, evolutionary, cognitive[28]—and, in the context of a theory based on the interplay of extremes, as attempts to master or to leave behind those constraints. Constraints play a significant role in the constitution of religious doctrines, ritual activities, narratives involving superhuman agents or mystical speculation not merely because these building blocks of religion function as instances of a utopian transcending of limitations, but also because we find that these building blocks become differentiated from the everyday world—in other words, become 'religious'—insofar as they, in their very structure, violate, however minimally, everyday expectations about that world.[29] In this context, concepts such as the holy, the sovereign deed, and the miracle/state of exception, constituted as they are by tautologies and contradictions, are set apart from the world they punctuate and seek to manage. It is this ambiguous relation, involving, on the one hand, an intimate connection with the world to be regulated and, on the other, an apparently irreducible—formal, aesthetic, logical—otherness, what makes the attractiveness and thus the regulatory function of religion possible.[30]

But given that, insofar as it is not accomplished simply through the use of brute force, any attempt to regulate behavior involves the use of aestheticized ideological configurations, it is still necessary to identify the difference, if any, between the regulatory functions in which religion plays a role and those in which it does not. Without seeking at this point to provide a definition of religion—but aware of the need to do so[31]—it is necessary to consider whether, as maintained since the days of Tylor, the crucial distinction between religions and other instances of aestheticized ideological regulatory systems must necessarily involve the postulation of some form of superhu-

27 On unpredictable divine agency, see GLADIGOW 1979; also 1981; 1983; 1993; BENAVIDES 1995a. It may be pointed out that the idolization of sovereign theoretical agency is pervasive in the academic world, but this is a relatively unimportant phenomenon in the context of the issues being discussed here; see BENAVIDES 2002b.

28 See BENAVIDES 2002b; 2004.

29 The counterintuitive nature of religious representations has been emphasized for more than a decade by practitioners of the cognitive approach to religion; this emphasis is justified, but one must be aware of the danger that, functioning as a *deus ex machina*, counter-intuitiveness may be found whenever the researcher needs to find it. For recent uses of counter-intuitiveness see PYYSIÄINEN 2001, 18-22; and ATRAN 2002, 83-113.

30 On the tension between embeddedness and distance present in ritual, see BENAVIDES 2000a.

31 In friendly disagreement with the position found in KIPPENBERG 1983 and KIPPENBERG & VON STUCKRAD 2003, 8.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

man agency[32] or—in the light of a theory about religion being constituted by the interplay of extremes—a concern with at least one of the extreme forms in which agency/consciousness can be imagined.

This means that, as expected, beliefs or rituals involving omnipotent gods or powerful ascetics would qualify as religious; on the other hand, the addition of the stipulation about religious practices and beliefs having to involve a concern with extreme forms of agency/consciousness, including claims to have left it behind, would expand the realm of what is to be considered as religious without, however, diluting it.[33] At the same time, a consideration of the centrality of agency against a background of constraints renders visible the processes which have led to the emergence of religion in the first place.[34] It is in this struggle against constraints, that gods, sacredness, and theories such as Schmitt's were born.

Bibliography

ALLES, GREGORY D., "Rudolf Otto (1869–1937)," in: AXEL MICHAELS (ed.), Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade, München 1997, 198-210.

ANTTONEN, VEIKKO, "Rethinking the Sacred: The Notion of 'Human Body' and 'Territory' in Conceptualizing Religion," in: THOMAS A. IDINOPULOS & EDWARD A. YONAN (eds.), The Sacred and its Scholars. Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data (Studies in the History of Religions 73), Leiden 1996, 36-64.

— "Sacred," in: BRAUN & MCCUTCHEON 2000, 271-282.

---

32 The need to consider superhuman agents in a theory of religion, found in the definitions of religion advanced by TYLOR 1958 [1871], 8 (see KIPPENBERG 1997, 80-98) and later by cultural anthropologists such as FIRTH 1959, 131; HORTON 1960, 211 (= 1993, 31f.); GOODY 1961, 157f.; and SPIRO 1966, 96-98 (= 1987, 197f.), has undergone a revival in recent years, mainly among advocates of cognitive approaches to the study of religion: see LAWSON & MCCAULEY 1990, 61; 112; 124f.; BOYER 2001; PYYSIÄINEN 2001, 9-23; MCCAULEY & LAWSON 2002; ATRAN 2002, 67-79. Of the vast *religionswissenschaftliche* literature on the role of gods in religion, see, besides the studies by GLADIGOW (note 27 *supra*), WIDENGREN 1969, 46-129 (see esp. 47) and STOLZ 2001, 13-19.

33 One has to recognize, however, that in the end it may be necessary to make use of concepts, such as Simmel's "religioid," which seek to do justice to the ambiguity inherent in the religious realm: see KRECH 1999, 12-15.

34 A consideration of these constraints would force us to pay more attention to the role played by labor in ritual and in religion in general (see BENAVIDES 2000a), for labor is the human activity in which we see at its most naked the interplay of agency and scarcity: labor and its fruits being that which, above all else, the sovereign seeks to regulate: the power to impose his will on those who work being what makes him a sovereign. Returning to Schmitt's terminology, it is necessary to remember that the state of exception has as its counterpart the general strike: the general strike being a state of exception declared from below.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

ATRAN, SCOTT, In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion, Oxford & New York 2002.

BENAVIDES, GUSTAVO, "Die absolute Voraussetzung von Sein und Nichts bei Nāgārjuna und Nicolaus Cusanus," in: WALTER STROLZ (ed.), Sein und Nichts in der abendländischen Mystik, Freiburg, Basel &Wien 1984, 59-71.

— "Cognitive and Ideological Aspects of Divine Anthropomorphism," in: Religion 25 (1995a), 9-22.

— "Giuseppe Tucci, or Buddhology in the Age of Fascism," in: Donald S. Lopez (ed.), Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism, Chicago 1995b, 161-196.

— "Towards a Natural History of Religion," in: Religion 30 (2000a), 229-244.

— "Stratification," in: Braun & McCutcheon 2000, 297-313 (= Benavides 2000b).

— "Jakob Wilhelm Hauer, or Karmayoga as a Cold War Weapon," in: DALIBOR PAPOUŠEK, LUTHER H. MARTIN & IVA DOLEŽALOVÁ (eds.), The Academic Study of Religion during the Cold War: East and West, New York 2001, 225-238.

— "The Role of Extremes in the Constitution of Religion," in: Religião (Imaginário 8), São Paulo 2002a, 131-139.

— "The Tyranny of the Gerund in the Study of Religion," in: GIULIA SFAMENI GASPARRO (ed.), Themes and Problems of the History of Religions in Contemporary Europe / Temi e problemi della Storia delle Religioni nell'Europa contemporanea (Hierá, Collana di studi storico-religiosi 6), Cosenza 2002b, 53-66.

— "Ecology and Religion," in: JEFFREY KAPLAN & BRON TAYLOR (eds.), Encyclopedia of Religion and Nature, London 2004.

BENVENISTE, ÉMILE, Le vocabulaire des institutions indo-européennes 2. Pouvoir, droit, religion, Paris 1970.

BERNAND, CARMEN, "Anthropologie religieuse. Frontières, infortunes, representation," in: PIERRE GISEL & JEAN-MARC TÉTAZ (eds.), Théories de la religion, Genève 2002, 155-174.

BLUMENBERG, HANS, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1988 (rev. ed.).

BOYER, PASCAL, Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought, New York 2001.

BRAUN, WILLI & RUSSELL T. MCCUTCHEON (eds.), Guide to the Study of Religion, London & New York 2000.

BURKERT, WALTER, "Glaube und Verhalten: Zeichengehalt und Wirkungsmacht von Opferritualen," in: JEAN RUDHART & OLIVER REVERDIN (eds.), Le sacrifice dans l'antiquité (Entretiens sur l'Antiquité classique 27), Genève 1981, 91-125 (Discussion 126-133).

— Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions, Cambridge 1996.

COLPE, CARSTEN, Über das Heilige. Versuch seiner Verkennung kritisch vorzubeugen, Frankfurt a. M. 1990.

— "heilig (sprachlich)," in: HrwG III, Stuttgart 1993a, 74-80.

— "Das Heilige,", in: HrwG III, Stuttgart 1993b, 80-99.

— "Wie universal ist das Heilige?," in: Hans-Joachim Klimkeit (ed.), Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft (Studies in Oriental Religions 41), Wiesbaden 1997, 1-12.

COLPE, CARSTEN (ed.), Die Diskussion um das "Heilige" (Wege der Forschung 305), Darmstadt 1977 [Vorwort IX-XV].

ELIADE, MIRCEA, Traité d'histoire des religions, Paris 1949 = 1970.

FIRTH, RAYMOND, "Problem and Assumption in an Anthropological Study of Religion," in: Journal of the Royal Anthropological Society of Great Britain and Ireland 89 (1959), 129-148.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

FLASCHE, RAINER, "Religionsmodelle und Erkenntnisprinzipien der Religionswissenschaft in der Weimarer Zeit," in: HUBERT CANCIK (ed.), Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik, Düsseldorf 1982, 261-272.

FUGIER, HUGUETTE, Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Starsbourg 146), Paris 1963.

GARCÍA BAZÁN, FRANCISCO, "La religión y lo sagrado," in: FRANCISCO DIEZ DE VELASCO & FRANCISCO GARCÍA BAZÁN (eds.), El estudio de la religión, Madrid 2002, 23-60.

GLADIGOW, BURKHARD, "Der Sinn der Götter. Zum kognitiven Potential der persönlichen Gottesvorstellung," in: PETER EICHER (ed.), Gottesvorstellung und Gesellschaftsentwicklung (Forum Religionswissenschaft 1), München 1979, 41-62.

— "Kraft, Macht, Herrschaft. Zur Religionsgeschichte politischer Begriffe," in: BURKHARD GLADIGOW (ed.), Staat und Religion, Düsseldorf 1981, 7-22.

— "Strukturprobleme polytheistischer Religionen," in: Saeculum 34 (1983), 292-304.

— "Gottesvorstellungen," in: HrwG III, Stuttgart 1993, 32-49.

GOODY, JACK, "Religion and Ritual: The Definitional Problem," in: British Journal of Sociology 12 (1961), 142-164.

HEIL, GÜNTER & ADOLF MARTIN RITTER (eds.), Corpus Dionysiacum II (Patristische Texte und Studien 36), Berlin & New York 1991.

HORTON, ROBIN, "A Definition of Religion and its Uses," in: Journal of the Royal Anthropological Society of Great Britain and Ireland 90 (1960), 201-226 = IDEM, Patterns of Thought in Africa and the West, Cambridge 1993, 19-49.

KANTOROWICZ, ERNST H., The King's Two Bodies. A Study of Medieval Political Theology, Princeton 1957.

KIERKEGAARD, SØREN, Fear and Trembling / Repetition (1843), edited and translated by HOWARD V. HONG & EDNA H. HONG, Princeton 1983.

— Gjentagelsen (1843) (Søren Kierkegaards Skrifter 4), København 1997.

KIPPENBERG, HANS G., "Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert," in: BURKHARD GLADIGOW & HANS G. KIPPENBERG (eds.), Neue Ansätze in der Religionswissenschaft (Forum Religionswissenschaft 4), München 1983, 9-28.

— Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997.

KIPPENBERG, HANS G. & KOCKU VON STUCKRAD, Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe, München 2003.

KRECH, VOLKHARD, Religionssoziologie, Bielefeld 1999.

KROCKOW, CHRISTIAN GRAF VON, Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger, Stuttgart 1958 = Frankfurt a. M. 1990.

LAWSON, E. THOMAS & ROBERT N. MCCAULEY, Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture, Cambridge 1990.

LUTZKY, HARRIET, "On a Concept underlying Indo-European terms for the Sacred," in: Journal of Indo-European Studies 21 (1993), 283-301.

MCCAULEY, ROBERT N. & E. THOMAS LAWSON, Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundations of Cultural Forms, Cambridge 2002.

OTTO, RUDOLF, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Leipzig 1917 = München 1971.

— Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus numinis), München 1932.

PYYSIÄINEN, ILKKA, How Religion works. Towards a New Cognitive Science of Religion (Cognition and Culture 1), Leiden-Boston-Köln 2001.

RIESEBRODT, MARTIN, "Charisma," in: HANS G. KIPPENBERG & MARTIN RIESEBRODT (eds.), Max Webers 'Religionssystematik', Tübingen 2001, 151-166.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

SCHMITT, CARL, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin [1]1922, [2]1934 = [7]1996.
— "Soziologie des Souveränitätsbegriffes und politische Theologie," in: MELCHIOR PALYI (ed.), Erinnerungsgabe für Max Weber, München & Leipzig 1923, II, 3-35.
— Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 1963 = 1991.
— Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, Berlin 1970 = 1996.
SHARPE, ERIC J., Nathan Söderblom and the Study of Religion, Chapel Hill 1990.
— "Nathan Söderblom (1866–1931)," in: AXEL MICHAELS (ed.): Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade, München 1997, 157-169.
SÖDERBLOM, NATHAN, "Holiness (General and Primitive)," in: James Hastings (ed.), Encyclopedia of Religion and Ethics, Edinburgh 1913, 731-741.
SPIRO, MELFORD, "Religion: Problems of Definition and Explanation," in: MICHAEL BANTON (ed.), Anthropological Approaches to the Study of Religion, London 1966, 85-126 = MELFORD SPIRO, Culture and Human Nature, Chicago 1987, 187-222.
STOLZ, FRITZ, Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen [3]2001.
TAYLOR, MARC C. (ed.), Critical Terms for Religious Studies, Chicago 1998.
TILLICH, PAUL, Systematic Theology, vol. I, Chicago 1951.
TYLOR, EDWARD BURNETT, Primitive Culture, London [1]1871, [2]1873 = Religion in Primitive Culture (Part II of "Primitive Culture"), New York 1958.
WEBER, MAX, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1920 = 1988.
WIDENGREN, GEO, Religionsphänomenologie, Berlin 1969.
WILSON, DAVID SLOAN, Darwin's Cathedral. Evolution, Religion, and the Nature of Society, Chicago 2002.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

Der Ansatz von Max Webers Religionssoziologie am Beispiel seiner Studie über das antike Judentum*

WOLFGANG SCHLUCHTER

Vorbemerkung

Max Webers Studie über das antike Judentum, die in die Arbeitsphase ab 1910 fällt, ist in besonderem Maße geeignet, den Ansatz seiner *entfalteten* vergleichend und entwicklungsgeschichtlich ausgerichteten Religionssoziologie zu beleuchten. Dies insbesondere dann, wenn man systematische und werkgeschichtliche Fragen miteinander verknüpft. Natürlich war er, der sich schon am Beginn seiner Karriere mit der ‚mittelländischen' Antike befasste, früh vertraut auch mit Aspekten der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte. Einen literarischen Niederschlag fand diese Kenntnis im Werk zunächst jedoch nicht. Weder in der ersten Fassung der Studie „Die protestantische Ethik und der ‚Geist' des Kapitalismus" von 1904/05 noch in der Studie „Die

---

* Mit der folgenden Abhandlung greife ich ein Thema auf, das im wissenschaftlichen Werk von Hans G. Kippenberg von Beginn an eine Rolle spielte: der Beitrag des antiken Judentums zur Entwicklung des vorderasiatisch-okzidentalen Kulturkreises. Schon seine frühen Arbeiten kreisten um dieses Problem. Zunächst stellte er, auf der Grundlage einer eigenwilligen Melange von Karl Marx und Max Weber, den Zusammenhang von Religion und Klassenbildung im antiken Judäa in den Mittelpunkt. Dann folgte, zentriert um Max Webers Theorie des Zusammenhangs von Weltbildentwicklung und Institutionenbildung, die er um die moderne Symboltheorie erweiterte, die Untersuchung über antike Stadtherrschaft und Erlösungsreligion. In dieser Studie, den Heidelberger Max Weber-Vorlesungen von 1988, verschränkte er die Geschichte des antiken Judentums mit der des Urchristentums, der Gnosis und des frühen Islams. Zugleich verwies er auf den weiteren religionsgeschichtlichen Zusammenhang, in dem Max Webers religionssoziologischer Ansatz steht. Jener wurde von ihm in der Abhandlung über die Entdeckung der Religionsgeschichte eindrucksvoll erläutert. Die damit verbundene Kontextualisierung des Weberschen Ansatzes kam auch der von ihm besorgten Edition von Max Webers Religionssystematik zugute, die er im Rahmen der Max Weber-Gesamtausgabe vorlegte. Davon sind auch die hier vorgetragenen Überlegungen mit angeregt.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

Agrarverhältnisse im Altertum" von 1909 gibt es mehr als sporadische Bemerkungen über die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte. Dies dürfte kein Zufall sein. Man kann vielmehr vermuten, dass sich Max Weber erst ab 1910/11 *intensiv* mit der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte beschäftigte. Denn auch in den „Antikritiken", die in der Fischer-Rachfahl-Debatte entstanden, fällt dem antiken Judentum (noch) keine entscheidende Rolle zu. Und die letzte „Antikritik" erschien 1910. Einschränkend sollte man allerdings sagen, dass Weber in den „Agrarverhältnissen" von vornherein keine Religionsgeschichte der Antike geben wollte und dass in der Fischer-Rachfahl-Debatte die weitere Vorgeschichte des asketischen Protestantismus nicht Gegenstand der Kontroverse war, man eine Auseinandersetzung mit dem antiken Judentum unter religionsgeschichtlichem Gesichtspunkt in diesen Texten also gar nicht erwarten sollte.[1] Aber selbst wenn man diese Texte nicht als „Zeugen" für ‚Nichtbeschäftigung' mit der Religionsgeschichte des antiken Judentums wertet, spricht doch vieles dafür, dass sich Max Weber tatsächlich erst ab 1910/11, im Zusammenhang mit seinem zu diesem Zeitpunkt erwachten Interesse an den außereuropäischen Kulturkreisen, insbesondere an den Weltreligionen, auch *gezielter* mit der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte auseinander setzte, eine Beschäftigung, die schließlich in seine Studie „Das antike Judentum" mündete, die von vornherein den Bogen von Altisrael bis zum Urchristentum spannt.[2]

Ich behandle mein Thema in vier Schritten: Zunächst sage ich etwas über die *komplementären*, in der Ausführung aber *asynchron* verlaufenen Großprojekte, an denen Max Weber von 1910 bis zu seinem Tod arbeitete und die beide unvollendet blieben. Diese sind sein Grundrissbeitrag, bekannt unter dem Titel *Wirtschaft und Gesellschaft*, und die *Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie*, die vergleichenden Untersuchungen zur Wirtschaftsethik der Welt-, besser: der Kulturreligionen (1).[3] Es folgen Überlegungen zu der eigenwilligen Kombination von vergleichender und entwicklungsgeschichtlicher Betrachtung, die seiner Rekonstruktion großer religionshistorischer Prozesse zugrunde liegt (2). Dann zeige ich, dass er die Schöpfungen des Alten

1 In den „Agrarverhältnissen" gibt Weber eine Darstellung des antiken Kapitalismus als System und eine Lehre der antike Staatsformen, interessiert sich also nicht für die Religionen und ihre Wirkung auf die Wirtschaftsgesinnung. In den „Antikritiken" geht es um die Verteidigung der ursprünglichen These der Protestantismusstudie. Weber deutet zwar an mehreren Stellen an, dass er seine Untersuchung nach vorwärts und rückwärts zu ‚verlängern' beabsichtige, im „Antikritischen Schlußwort zum ‚Geist des Kapitalismus'" von 1910 wird zwar ein Rückgang auf das antike Christentum angekündigt, nicht aber auf das antike Judentum. Vgl. WEBER 1982, 322.

2 Die Wahl dieses Titels ist keineswegs selbstverständlich, sondern signalisiert den besonderen Zugang zum Thema. Zu Webers Studie über das antike Judentum jetzt die umfassende Arbeit von OTTO 2002 sowie OTTO 2002a.

3 Im Titel heißt es zwar „Weltreligionen", Weber sagt aber ausdrücklich, dass gerade das Judentum keine Weltreligion, wohl aber eine Kulturreligion sei. Zur Abgrenzung der Begriffe Kultur-, Welt- und Erlösungsreligion SCHLUCHTER 1988, Band II, 24ff.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

Testaments, der Bibel der Juden, als „Angelpunkt", man könnte auch sagen: als Ausgangspunkt für einen dieser großen religionsgeschichtlichen Prozesse, für die israelitisch-jüdisch-christliche und die islamische Religionsentwicklung nimmt (3). Schließlich frage ich, ob es richtig ist, die Juden der Antike als Pariavolk zu bezeichnen, das sich, beginnend mit der „Zwangsinternierung",[4] also dem babylonischen Exil, bis zum Sturz des Zweiten Tempels freiwillig in diese Lage brachte. Max Webers Stichwort hierzu: vom politischen zum konfessionellen Verband.

1. Über die unvollendeten komplementären und asynchronen Großprojekte

Max Weber arbeitete bekanntlich von 1910 bis zu seinem Tod *wissenschaftlich* vor allem an zwei Großprojekten, die sich allmählich eines aus dem anderen und dann auseinander entwickelten: an seinem Beitrag zum *Handbuch der politischen Oekonomie*, später: *Grundriß der Sozialökonomik*, den er zunächst „Wirtschaft und Gesellschaft", dann „Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte" und schließlich wohl „Soziologie" nannte, und an seiner „materialen ökonomischen Kultursoziologie",[5] deren Kern in den „religionssoziologischen Skizzen", später: „vergleichenden religionssoziologischen Versuchen", zur „Wirtschaftsethik der Weltreligionen"

4 So WEBER 1920, 4 (hinfort: RS III). Weber geht sogar so weit, zu behaupten, die freiwillige Ghettoexistenz habe „längst vor der Zwangsinternierung" bestanden.

5 Das Zitat findet sich im „Vorwort" zu der Publikation der I. Abteilung des *Grundrisses der Sozialökonomik*, datiert mit 2. Juni 1914. Das „Vorwort" stammt von Max Weber. Die Wortwahl „materiale ökonomische Kultursoziologie" mutet freilich merkwürdig an. „Material" ist in diesem Zusammenhang zwar verständlich. Denn Weber wollte in seinem Grundrissbeitrag von der Beziehung der Wirtschaft zu den einzelnen Kulturinhalten absehen, worunter er „Literatur, Kunst, Wissenschaft etc." erwähnt (Max-Weber-Gesamtausgabe I/22-1, 114 [im Folgenden MWG]). Was aber eine „ökonomische Kultursoziologie" sein soll, ist schon weniger verständlich. Denn entweder geht es um eine Analyse der Kultur unter *ökonomischem* Gesichtspunkt, oder es geht um Kultur*soziologie*. Allerdings könnte sich in dieser merkwürdigen Begriffsprägung Webers Absicht niederschlagen, die Bedeutung der beiden Seiten der Kausalbeziehung sowohl für seine theoretischen wie historischen Betrachtungen zu unterstreichen, also sowohl die Wirtschaftsbedingtheit der ‚Kultur' wie die Kulturbedingtheit der Wirtschaft herauszustellen. Dazu später mehr. Dann gäbe es eine ökonomische Literatursoziologie, eine ökonomische Kunstsoziologie etc. Wie auch immer: Als Kandidaten für diese „materiale ökonomische Kultursoziologie" kommen außer den Studien zur Musiksoziologie, die zu diesem Zeitpunkt bereits vorlagen, auch die Skizzen zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen in Frage. Wie die Fußnote von 1915 zeigt, waren diese hier offensichtlich mit gemeint. – Zum „Vorwort" und anderen Dokumenten, die für die Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte der beiden Großprojekte einschlägig sind, die Zusammenstellung bei WINCKELMANN 1986, 165, und allgemein SCHLUCHTER 2000, 179ff.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

zu suchen ist. Diese Skizzen wollte er zunächst *zusammen* mit seinem Grundrissbeitrag veröffentlichen. Nachdem der Kriegsausbruch dies verhindert hatte, publizierte er sie ab Oktober 1915 separat im *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Schließlich wollte er sie als *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* herausbringen, in Verbindung mit älteren und auch mit unpublizierten Aufsätzen, teilweise überarbeitet, teilweise erweitert. Von diesem gigantischen Vorhaben verwirklichte er 1920 den ersten Band. Teil dieses Projekts waren auch die Skizzen über das antike Judentum, die er ab Oktober 1917 als eine Art ‚Fortsetzungsroman' im *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* vorgelegt hatte.[6] Zu deren Neuausgabe im Rahmen der *Gesammelten Aufsätze* kam es aber nicht mehr. Wie der Grundrissbeitrag, die „Soziologie", leider allzu früh abbricht, so endet auch die Sammlung vorzeitig mit der überarbeiteten Fassung der „Zwischenbetrachtung", die zu den indischen Religionen überleitet. Von dem auf vier Bände angelegten Werk erschien, von Weber autorisiert, also nur der erste Band.

Zunächst bleibt festzuhalten: Webers „materiale ökonomische Kultursoziologie", zu der ich die religionssoziologischen Skizzen rechne, sollte ursprünglich in einem Beiheft des *Grundrisses der Sozialökonomik* zusammen mit seinem Beitrag „Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte" erscheinen. Dies beweist das „Vorwort" zum *Grundriß* in Verbindung mit der Fußnote, die der separaten Veröffentlichung der religionssoziologischen Skizze über den Konfuzianismus im Oktober 1915 beigegeben ist. Er lasse, so schreibt Weber dort, die ersten Partien „unverändert so, wie sie vor zwei Jahren niedergeschrieben und Freunden vorgelesen waren". Und er fügt hinzu: die Skizzen hätten ursprünglich *gleichzeitig* mit seinem Grundrissbeitrag erscheinen sollen, um „den religionssoziologischen Abschnitt zu interpretieren und zu ergänzen (allerdings auch in vielen Punkten durch ihn interpretiert zu werden)".[7] Dieser „Abschnitt" aber lag der wissenschaftlichen

6 Max Weber beginnt die Veröffentlichung der Skizzen über das antike Judentum im Oktober 1917 mit einer bemerkenswerten Fußnote, die seine weiteren Absichten verdeutlicht: „Die nachstehende Darstellung (des antiken Judentums, W. S.) wird hier unter Fortlassung der Erörterung der ägyptischen, babylonischen und persischen Verhältnisse publiziert. Bei einer künftigen Sammlung und umgearbeiteten (und für China mit Quellenzitaten versehenen und ergänzten) Veröffentlichung dieser in Verbindung mit andern ältern und einigen noch unpublizierten Aufsätzen wird der fehlende Teil eingefügt werden." Vgl. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 44 (1917/1918), 52. Da Weber bei der Zusammenstellung der *Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie* nicht mehr bis zum antiken Judentum kam, blieb auch die hier fortgelassene Erörterung der ägyptischen, babylonischen und persischen Verhältnisse unpubliziert, vermutlich ungeschrieben. Allerdings finden sich in der Studie selbst immer wieder vergleichende Hinweise auch auf diese Verhältnisse.

7 *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 41 (1916), 1. Weber übernahm diese Aussage auch in den *Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie*. Er änderte nur „vor zwei Jahren" in „zwei Jahre davor". Vgl. WEBER 1920 (RS I), 237, Fn. 1 und

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

Öffentlichkeit damals nicht vor. Vermutlich gleichfalls 1913 niedergeschrieben,[8] behandelt er unter dem Titel „Religiöse Gemeinschaften" zum einen die Klassenbedingtheit der Religionen, zum anderen den Zusammenhang von Kulturreligion und Wirtschaftsgesinnung. Letzteren hatte Weber bereits in seiner Studie über den asketischen Protestantismus dargelegt. Nun geht er nicht nur *beiden* Zusammenhängen nach, sondern bezieht auch alle für ihn wichtigen Kulturreligionen ein, also neben dem asketischen Protestantismus vor allem den Konfuzianismus, den Hinduismus, den Buddhismus, das Judentum, das Urchristentum und den Islam. Sie bilden das Material für Begriffsbildung, aber auch für die Ermittlung von generellen Regeln des Geschehens und ihre Qualifikation. Wie gesagt: Der Ausbruch des Krieges vereitelte eine gemeinsame Publikation von Grundrissbeitrag und Skizzen. Der Abschnitt über die „Religiösen Gemeinschaften" blieb bis nach dem Krieg liegen.[9] Er wurde auch während der Neufassung des Grundrissbeitrags in den Jahren 1919/1920 (noch) nicht überarbeitet. Während Weber an seinen Skizzen seit 1916, vermutlich auf der Grundlage der alten Manuskripte, weiterarbeitete, blieb der religionssoziologische Abschnitt des Grundrissbeitrags, die Religionssystematik, auf dem Erkenntnis- und Bearbeitungsstand von 1913 stehen. Dass das nicht seinen Plänen entsprach, erfahren wir aus der „Vorbemerkung" zu dem von ihm selbst noch zum Druck gegebenen ersten Band der *Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie*. Ihm sei es noch nicht gelungen, so heißt es dort, das ethnographisch-volkskundliche Material hinreichend für seinen religionssoziologischen Ansatz zu nutzen. Und er fährt fort: Einiges zur Ausfüllung dieser Lücke „hoffe ich bei einer systematischen Bearbeitung der Religionssoziologie tun zu können".[10] Diese Hoffnung erfüllte sich, wie gesagt, nicht.

Die Religionssystematik blieb also auf dem Stand von 1913, die historisch angelegten religionssoziologischen Skizzen von 1913 wurden dagegen weitergetrieben. Die beiden Großprojekte entwickeln sich also asynchron. Was in den Skizzen an Erkenntnisfortschritt gewonnen war, kam dem religionssoziologischen Kapitel des Grundrissbeitrags nicht mehr zugute. Das ändert freilich nichts an der Komplementarität der beiden Großprojekte. Man kann sogar sagen, dass sie durch diesen unterschiedlichen Entwicklungsgang noch konsequenter angestrebt werden konnte. Denn während Max Weber die

MWG I/19, 83. Soweit eine Ausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe vorliegt, wird auch nach ihr zitiert.

8 Dazu der „Editorische Bericht" von KIPPENBERG in MWG I/22-3, 89f.

9 Dies stimmt nicht ganz, denn Weber holte das Manuskript zumindest einmal wieder hervor, um es einer Vorlesung an der Universität Wien im Sommersemester 1918 zugrunde zu legen. Es handelte sich um eine Art Probesemester, das er sich ausbedungen hatte, um zu überprüfen, ob er den an ihn ergangenen Ruf als Nachfolger von Eugen von Philippovich annehmen könne. Weber lehnte dann dieses Angebot ab. Dazu auch MWG I/17, 12.

10 RS I, 15.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

Skizzen unter Einschluss der Protestantismusstudien, der Studien über Konfuzianismus und Taoismus, über Hinduismus und Buddhismus und über das antike Judentum auf das talmudische Judentum, das Urchristentum, das orientalische Christentum, den Islam und das Christentum des Okzidents *ausweiten* wollte, suchte er den Grundrissbeitrag, von den Vorkriegsmanuskripten ausgehend, zu *verdichten*. Wie dies aussah, kann man an den beiden Fassungen der Herrschaftssoziologie studieren: Die Vorkriegsfassung umfasste im Satzspiegel des *Grundrisses der Sozialökonomik* etwa 200 Seiten, die von Weber noch zum Druck gegebene Nachkriegsfassung war auf ca. 50 Seiten komprimiert.

Für die *Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie* besitzen wir einen Plan, den Weber 1919 an seinen Verleger Paul Siebeck schickte und nach dem er sich bei der Einrichtung des ersten Bandes richtete. Einen vergleichbaren Plan für den neu zu erstellenden Grundrissbeitrag besitzen wir dagegen nicht. Klar ist: Weber folgte bei der Bearbeitung seines Grundrissbeitrags 1919/1920 nicht mehr der Disposition, die sich für „Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte" in der „Einteilung des Gesamtwerkes" von 1914 findet. Hiernach sollte die gesamte Analyse in der Herrschaftssoziologie gipfeln, mit der er zugleich von den Struktur- zu den Entwicklungsformen übergehen wollte.[11] Jetzt zog er die Herrschaftssoziologie vor, platzierte sie zwar nach der Wirtschaftssoziologie, aber vor „Klassen und Stände" und vor der Soziologie der Gemeinschaften, der Religion, des Rechts und des (modernen) Staates. Wie bereits gesagt: Zur Überarbeitung der Religionssoziologie kam es, anders als bei der Herrschaftssoziologie, nicht mehr. Es gibt, mit Ausnahme der oben zitierten Bemerkung, auch keinerlei Hinweis darauf, wie er diese Überarbeitung angelegt hätte. Für den Aufbau des Religionskapitels im Grundrissbeitrag sind uns also nur die Disposition und das Manuskript aus der Zeit vor dem Kriege überliefert, für die *Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie* dagegen existiert ein späterer Plan. (Siehe dazu Anlage A und B.)

Ich sagte: Trotz der asynchronen Entwicklung der beiden Großprojekte sei ihre Komplementarität erhalten geblieben. Dies hat natürlich nicht einen

11 Vgl. dazu insbesondere MWG I/22-1, 114. Diese Passage ist besonders wichtig, um sich die ursprüngliche Zielsetzung des Grundrissbeitrags klarzumachen. Weber betont ausdrücklich, dass es ihm auf eine „allgemeine, auf alles einzelne nur exemplifizierende Betrachtung" ankomme. Er wolle nur die „allgemeinen Struktur*formen* menschlicher Gemeinschaften" erörtern. Und weiter: „Inhaltliche Richtungen des Gemeinschaftshandelns kommen daher nur soweit in Betracht, als sie aus sich heraus spezifisch geartete Strukturformen desselben erzeugen, welche zugleich ökonomisch relevant sind. Die dadurch gegebene Grenze ist zweifellos durchaus flüssig, bedeutet aber unter allen Umständen: daß nur einige sehr universelle Arten von Gemeinschaften behandelt werden. Dies geschieht im folgenden zunächst nur in allgemeiner Charakteristik, während – wie wir sehen werden – ihre Entwicklungsformen in einigermaßen präziser Art erst später im Zusammenhang mit der Kategorie der ‚Herrschaft' besprochen werden können."

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

bloß pragmatischen, sondern einen theoretisch-methodischen Grund. Max Weber konzipierte seinen Grundrissbeitrag als eine „geschlossene soziologische Theorie und Darstellung", wie er sich in einem Brief an seinen Verleger Paul Siebeck vom Dezember 1913 ausdrückte, seine 1913 niedergeschriebenen religionssoziologischen Skizzen dagegen als historische Untersuchungen. „*Theoretische* Konstruktionen unter *illustrativer* Benutzung des Empirischen – *geschichtliche* Untersuchung unter Benutzung der theoretischen Begriffe als idealer Grenzfälle", so hatte er bereits 1904, im Objektivitätsaufsatz, das Verhältnis von theoretischer und historischer Betrachtungsform in der Nationalökonomie bestimmt.[12] Diese Bestimmung wird in die „Soziologischen Grundbegriffe", die den neu gefassten Grundrissbeitrag einleiten, übernommen und allgemein auf das Verhältnis von Soziologie und Geschichtswissenschaft angewandt: Die Soziologie bilde Typenbegriffe und suche generelle Regeln des Geschehens, so heißt es dort, die Geschichtswissenschaft aber erstrebe die „kausale Analyse und Zurechnung *individueller*, *kulturwichtiger*, Handlungen, Gebilde, Persönlichkeiten".[13] Und dafür, so kann man hinzufügen, dürfte ihr eine geschlossene soziologische Theorie und Darstellung nützlich sein. Doch will Weber nicht das Verhältnis von Disziplinen bestimmen, sondern sich über eine wissenschaftliche Praxis klar werden, die beide Betrachtungsformen im Wechsel verwendet, eine Praxis, die er selbst betrieb. Schon die Protestantismusstudie von 1904/05 war für ihn ein Beispiel für eine geschichtliche, insbesondere eine religionsgeschichtliche Untersuchung. Die 1913 geschriebenen und seit 1916 fortgeführten religionssoziologischen Skizzen sind es auch.

Nun scheint freilich der Untertitel: religions*soziologische*, nicht religions*historische* Skizzen, später gar als vergleichende religionssoziologische Versuche bezeichnet, dieser Interpretation zu widersprechen. Ist Soziologie für Weber nicht primär eine generalisierende Sozialwissenschaft als Kulturwissenschaft? Dies ist sie zweifellos, so wie für ihn auch die Nationalökonomie eine generalisierende Sozialwissenschaft als Kulturwissenschaft darstellt.[14] Aber wie in der Nationalökonomie, dementiert dies die disziplininterne Unterscheidung zwischen der theoretischen und der historischen Betrachtungsform nicht. „Nicht die ‚*sachlichen*' Zusammenhänge der ‚*Dinge*', sondern die *gedanklichen* Zusammenhänge der *Probleme*", so Weber, liegen den Arbeitsgebieten der Wissenschaften zugrunde. Aus den „spezifischen *Gesichtspunkten*, unter denen man die *Bedeutung* bestimmter Kulturelemen-

12 WEBER, WL, 205.

13 WEBER, WuG, 9.

14 Im Objektivitätsaufsatz heißt es: „Will man solche Disziplinen, welche die Vorgänge des menschlichen Lebens unter dem Gesichtspunkt ihrer *Kulturbedeutung* betrachten, ‚Kulturwissenschaften' nennen, so gehört die Sozialwissenschaft in unserem Sinne in diese Kategorie hinein." Vgl. WEBER, WL, 165. Schon in seinen Vorlesungen vor der Jahrhundertwende bezeichnete Weber die Nationalökonomie als eine Sozialwissenschaft.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

te" beleuchte, ergebe sich die Unterscheidung der Disziplinen.[15] Die Analyse der Kulturwirklichkeit sei deshalb notwendig einseitig, und diese Einseitigkeit sei nicht nur logisch, sondern auch pragmatisch gerechtfertigt, weil die „Einschulung des Auges auf die Beobachtung der Wirkung qualitativ gleichartiger Ursachenkategorien und die stete Verwendung des gleichen begrifflich-methodischen Apparates alle Vorteile der Arbeitsteilung" böten.[16] Doch die disziplinäre Verpflichtung auf einen spezifischen Gesichtspunkt hebt die logische Differenz zwischen theoretischer und historischer Betrachtungsform nicht auf. Weber zögerte zwar lange, seinen Ansatz als soziologisch zu bezeichnen, weil er fürchtete, man werde ihn dann dahin missverstehen, als wolle er die notwendigerweise *einseitige* Analyse der Kulturwirklichkeit unter einem *speziellen* Gesichtspunkt durch eine *allgemeine* Sozialwissenschaft überwinden, die diese Einseitigkeit aufhebe. Dies aber findet er schon aus logischen Gründen unmöglich. Deshalb bekannte er sich zunächst ausdrücklich zur Fruchtbarkeit der sozial*ökonomischen* Analyse. Denn, wie es im Objektivitätsaufsatz heißt:

> Frei von dem veralteten Glauben, dass die Gesamtheit der Kulturerscheinungen sich als Produkt oder als Funktion „materieller" Interessenkonstellationen *deduzieren* lasse, glauben wir unsrerseits doch, daß die *Analyse der sozialen Erscheinungen und Kulturvorgänge* unter dem speziellen Gesichtspunkte ihrer *ökonomischen* Bedingtheit und Tragweite ein wissenschaftliches Prinzip von schöpferischer Fruchtbarkeit war und, bei umsichtiger Anwendung und Freiheit von dogmatischer Befangenheit, auch in aller absehbarer Zeit noch bleiben wird.[17]

Aber parallel zu dieser Äußerung schrieb er eine Studie, die gerade *nicht* von der ökonomischen Bedingtheit religiöser Erscheinungen und Kulturvorgänge, sondern von der religiösen Bedingtheit ökonomischer Erscheinungen und Kulturvorgänge ausging, die Phänomene untersucht, die gerade *nicht* unter dem ökonomischen Gesichtspunkt in den Blick treten, auch nicht, wenn man im Rahmen eines sozialökonomischen Ansatzes die Unterscheidung zwischen ökonomisch, ökonomisch bedingt und ökonomisch relevant benutzt.[18]

---

15 Ebd., 166.

16 Ebd., 170.

17 Ebd., 166. Man muss in diesem Zusammenhang auch berücksichtigen, dass Webers Aufsatz auch dazu dient, neben den Zielen des neuen *Archivs für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* die Kontinuität mit der Vorgängerin, dem *Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik*, herauszustellen. Diese aber hatte „von Anfang an die Gegenstände, mit denen sie sich befaßte, als sozial-*ökonomische* behandelt" (ebd., 161).

18 Dies tut Weber bekanntlich im Objektivitätsaufsatz, womit er die Reichweite des sozialökonomischen *Ansatzes* aber unzulässig erweitern würde; vgl. ebd., 162. Es wird nämlich sofort klar, dass dieser gerade nicht ausreicht, um die religiöse Bedingtheit von ökonomischen Erscheinungen wie etwa die des ‚Geistes' des modernen Kapitalismus zu erfassen, weil dafür, um eine spätere Formulierung zu benutzen, aus ökonomischer Perspektive gesehen, die andere Seite der Kausalbeziehung wichtig ist. Weber spricht bei der Unterscheidung zwischen ökonomisch, ökonomisch bedingt und ökonomisch relevant streng genommen auch gar nicht von einem sozialökonomischen Ansatz, also vom

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

Denn ökonomisch relevante Phänomene sind zunächst einmal solche, die außerökonomischer Natur sind. Und es geht Weber in dieser Studie deshalb vor allem darum, einen „begrifflich-methodischen Apparat" zu verwenden, der von dem der Sozialökonomik abweicht, eine kausale Zurechnung vorzulegen, die Heilserwartungen und ihre religiöse Deutung mit ökonomischen Einstellungen in komplizierter Weise verknüpft. Damit wollte er zugleich zeigen, wie Ideen in der Geschichte wirken können, nämlich als bedingende Faktoren und nicht immer nur als bedingte, wie dies etwa die materialistische Geschichtsauffassung „als Generalnenner kausaler Erklärung der historischen Wirklichkeit" postuliert.[19] Doch auch dann, wenn man sich solcher ‚Weltanschauung' enthält und sich stattdessen mit einer „ökonomischen Geschichts*interpretation*"[20] bescheidet, hat man die nichtökonomischen Faktoren des geschichtlichen Lebens noch nicht in den Blick genommen. Beim ökonomischen Gesichtspunkt geht es um (rationales) Handeln unter Bedingungen materieller Knappheit im Kampf mit der Natur und in der Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung mit anderen Menschen. Darum geht es unter religiösem Gesichtspunkt zwar auch (ideelle Interessen), aber nicht nur. Hier steht vielmehr die Sinnfrage im Mittelpunkt, die Frage nach dem eigenen Heilsschicksal, und die wissenschaftliche Beantwortung dieser Frage verlangt neben der ökonomischen eine Art ‚spiritualistische' Geschichtsinterpretation.[21] Die Soziologie ist also eine Disziplin, die, wie die Ökonomik, soziale Erscheinungen und Kulturvorgänge unter spezifischen und damit notwendigerweise einseitigen Gesichtspunkten beleuchtet und dafür einen begrifflich-methodischen Apparat entwickelt. Genau dies tut Weber spätestens in seinem

---

spezifischen *Gesichtspunkt* der Analyse, sondern von sozialökonomischen *Problemen*. Es ist deshalb meines Erachtens falsch, Webers Ansatz 1904 und in der Folge als sozialökonomisch zu bezeichnen. Faktisch fügt sich bereits die Studie über den asketischen Protestantismus dieser Bezeichnung gerade nicht. Denn „die Vorgänge des alltäglichen Lebens nicht minder wie die ‚historischen' Ereignisse der hohen Politik, Kollektiv- und Massenerscheinungen ebenso wie ‚singuläre' Handlungen von Staatsmännern oder individuelle literarische und künstlerische Leistungen sind durch [materielle Interessen, W. S.] mit beeinflußt, – ‚ökonomisch bedingt'. Andererseits wirkt die Gesamtheit aller Lebenserscheinungen und Lebensbedingungen einer historisch gegebenen Kultur auf die Gestaltung der materiellen Bedürfnisse, auf die Art ihrer Befriedigung, auf die Bildung der materiellen Interessengruppen und auf die Art ihrer Machtmittel und damit auf die Art des Verlaufes der ‚ökonomischen Entwicklung' ein, – wird ‚ökonomisch relevant'" (WL, 163). Außerdem gilt: Die Unterscheidung zwischen ökonomisch, ökonomisch bedingt und ökonomisch relevant lässt sich in analoger Weise auf alle Wertsphären und Lebensordnungen, auf alle gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte, übertragen. So können Kulturerscheinungen etwa religiös, religiös bedingt oder religiös relevant sein.

19 Ebd., 166.

20 Ebd., 167.

21 Vgl. hierzu WL, 166f. Nicht zufällig bezeichnete Weber sein Vorgehen in der Protestantismusstudie in einem Brief an Rickert als „eine Art ‚spiritualistischer' Konstruktion der modernen Wirtschaft". S. SCHLUCHTER 1988, Bd. I, 67.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

Beitrag zum *Handbuch der politischen Ökonomie*, später: *Grundriß der Sozialökonomik*, davor aber bereits in seiner Auseinandersetzung mit Rudolf Stammler, die die Grundlage für das Spätere ist. Der Gesichtspunkt aber, der für die Soziologie leitend wird, ist das Zusammenspiel von ökonomischen und außerökonomischen Faktoren bei Berücksichtigung des Eigenrechts und der Eigengesetzlichkeit der Sphären: Die Wirtschaft und die wirtschaftlichen Mächte in ihrem Verhältnis zu den übrigen gesellschaftlichen Ordnungen und Mächten, darum geht es, und zwar im Wechsel von theoretischer *und* historischer Betrachtungsform.

Dies leitet zu meinem zweiten Schritt über. Ich habe ihn überschrieben: Vergleich und Entwicklungsgeschichte. Wie fügt sich diese Überschrift in unsere bisherigen Überlegungen ein?

2. Vergleich und Entwicklungsgeschichte

Zunächst kann es keinem Zweifel unterliegen: Webers Grundrissbeitrag von 1919/1920 dient in erster Linie dazu, soziologische Begriffe zu bilden und generelle Regeln des Geschehens zu ermitteln. Dies tun die Studien über die Wirtschaftsethik der Weltreligionen nicht. Hier werden vielmehr die dort entwickelten soziologischen Begriffe und Zusammenhänge verwendet. Dieser Aussage steht nicht im Wege, dass sich beide Großprojekte weitgehend auf dasselbe Material beziehen. Weber sagt ja ausdrücklich, die Begriffsbildung der Soziologie entnehme „ihr *Material*, als Paradigmata, sehr wesentlich, wenn auch keineswegs ausschließlich, den auch unter den Gesichtspunkten der Geschichte relevanten Realitäten des Handelns." Sie bilde ihre Begriffe und suche nach Regeln „vor allem *auch* unter dem Gesichtspunkt: ob sie damit der historischen kausalen Zurechnung der kulturwichtigen Erscheinungen einen Dienst leisten kann". Und weiter: „Wie bei jeder generalisierenden Wissenschaft bedingt die Eigenart ihrer Abstraktionen es, daß ihre Begriffe gegenüber der konkreten Realität des Historischen relativ inhalts*leer* sein müssen. Was sie dafür zu bieten hat, ist gesteigerte *Eindeutigkeit* der Begriffe."[22] In diesem Sinne sind die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft aus dem überarbeiteten Grundrissbeitrag gegenüber der konkreten Realität historischer Herrschaftsverhältnisse relativ inhaltsleere Begriffe, die Beschreibung von Struktur und Kultur der chinesischen Patrimonialbürokratie in der Studie über Konfuzianismus (und Taoismus) ist demgegenüber relativ inhaltsvoll.

Auch in den *Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie* finden wir freilich Passagen, die eher der Begriffsbildung als der Begriffsanwendung

22 WEBER, WuG, 9f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

dienen, wenn wir etwa an die „Vorbemerkung", die „Einleitung" oder die „Zwischenbetrachtung" denken. Diese Passagen sind denn auch alle grundrissnah, ja aus dem Grundrissbeitrag extrahiert.[23] Sie leiten ein und leiten dann über zur „kausalen Analyse und Zurechnung *individueller, kulturwichtiger*, Handlungen, Gebilde, Persönlichkeiten".[24] Das macht nicht zuletzt die 1919/1920 geschriebene „Vorbemerkung" zu den *Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie* klar. Hier heißt es, diese Sammlung solle helfen, „die besondere *Eigenart* des okzidentalen und, innerhalb dieses, des modernen okzidentalen, Rationalismus zu erkennen und in ihrer Entstehung zu erklären".[25] Weber fordert von sich also, methodisch gesehen, eine historische Untersuchung, die unter einem soziologischen Gesichtspunkt steht. Bereits die Studie über den asketischen Protestantismus war eine solche historische Untersuchung. Und die Studie über das antike Judentum ist es auch.

Man darf freilich Webers Wechsel von der theoretischen zur historischen Betrachtungsform nicht als Übergang zu einer narrativen Geschichtsschreibung deuten. Vergleichende religions*soziologische* Versuche sind die *Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie* auch deshalb, weil sie nicht nur ein Identifikationsproblem zu lösen haben (die besondere Eigenart einer Erscheinung erkennen), sondern auch durch einen soziologischen Gesichtspunkt geleitet sind. Es geht darin nämlich um die *beiden* Seiten der Kausalbeziehung, die schon im Religionskapitel des Grundrissbeitrags von 1913 herausgestellt worden waren: Klassenbedingtheit der Religion einerseits, Religionsbedingtheit der Wirtschaftsgesinnung andererseits. Diese *beiden* Seiten der Kausalbeziehung sollen in vergleichender Perspektive, aber in historischer Betrachtung herausgearbeitet werden. Auch insofern sind Grundrissbeitrag und religionssoziologische Skizzen komplementär. Das eine Werk verfolgt diese beiden Zusammenhänge unter theoretischem, das andere unter historischem Gesichtspunkt. Und dass in der „Wirtschaftsethik der Weltreligionen" jetzt *beide* Seiten der Kausalbeziehung verfolgt werden, macht ihren Unterschied zu der Studie über den asketischen Protestantismus aus, ändert aber ihren historischen Zuschnitt nicht. Denn Weber sagt ausdrücklich, in der Protestantismusstudie habe er nur die eine Seite der Kausalbeziehung behandelt, die „Bedingtheit der Entstehung einer ‚Wirtschaftsgesinnung': des ‚Ethos', einer Wirtschaftsform, durch bestimmte religiöse Glaubensinhalte". In den Studien zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen aber behandle er *beide* Seiten der Kausalbeziehung, also auch jene Seite, die in der Protestantismusstudie noch bewusst eingeklammert blieb. Wie er in aller wünschenswerten Klarheit formuliert:

23 Insbesondere „Einleitung" und „Zwischenbetrachtung" sind im Abschnitt „Religiöse Gemeinschaften" des Grundrissbeitrags von 1913 vorformuliert. Dazu SCHLUCHTER 1988, II, 576-578.

24 WuG, 9.

25 RS I, 12.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

Die (gegenüber den Protestantismusstudien, W. S.) späteren Aufsätze über die „Wirtschaftsethik der Weltreligionen" versuchen, in einem Überblick über die Beziehungen der wichtigsten Kulturreligionen zur Wirtschaft und sozialen Schichtung ihrer Umwelt, *beiden* Kausalbeziehungen soweit nachzugehen, als notwendig ist, um die *Vergleichs*punkte mit der weiterhin zu analysierenden okzidentalen Entwicklung zu finden.[26]

Weber unterschlug also keineswegs diese Differenz zwischen den Studien über den asketischen Protestantismus – zu der 1920 ergänzten Protestantismusstudie von 1904/05 tritt jetzt der praktisch neu konzipierte Aufsatz über die protestantischen Sekten – und den Studien über die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Dies lässt sich unschwer auch an der von ihm autorisierten „Inhaltsübersicht" des ersten Bandes der *Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie* erkennen. Danach gilt die 1919/1920 geschriebene „Vorbemerkung" für alle Aufsätze, also auch für die überarbeitete Fassung der Protestantischen Ethik und den Sektenaufsatz, „Einleitung" und „Zwischenbetrachtung" dagegen gelten nur für die Aufsätze über die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, und dies ist so, obgleich *alle* zuvor schon einmal veröffentlichten Texte überarbeitet sind. Der begriffliche Apparat freilich, der sich ab 1904/1905 entwickelt hatte, ist durchgängig verwendet, in dem Aufsatz „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" vor allem in den Einfügungen, aus denen die Überarbeitung, wie übrigens auch sonst, im wesentlichen besteht. (Siehe Anlage C.)[27]

Vergleiche dienen in erster Linie der Identifikation von Eigenarten, nicht schon ihrer Erklärung.[28] Sie dienen darüber hinaus der soziologischen Begriffsbildung. Insofern Begriffsbildung nicht im Zentrum der Aufsätze zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen steht, werden Vergleiche hier vor allem dazu benutzt, die Eigenart okzidentaler Kulturerscheinungen zu bestimmen. Wie das oben mitgeteilte Zitat ausweist, will Weber den asiatischen Kulturerscheinungen nur soweit nachgehen, als es notwendig ist, „um die *Vergleichspunkte* mit der weiterhin zu analysierenden okzidentalen Entwicklung zu finden". Man kann es auch so sagen: Auf diese Weise werden die für die okzidentale Entwicklung charakteristischen Weichenstellungen identifiziert. Ist dies geschehen, so weiß man, welche Weichenstellungen, welche „Angelpunkte", der Erklärung harren. Es ist, in religionsgeschichtlicher Hinsicht, nicht die vom asketischen Protestantismus bewirkte Weichenstellung allein. Es sind vielmehr auch Weichenstellungen, die davor und die danach erfolgten. Die Weichenstellung danach, die Weber untersuchen wollte, vollzieht sich mit der Gegenreformation. Für die Weichenstellungen davor gibt Weber

26 Ebd., 12.

27 Dies betrifft vor allem die Begriffe Askese und Mystik.

28 Diese Formulierung muss man allerdings insofern qualifizieren, als Vergleiche natürlich auch bei der kausalen Zurechnung eine Rolle spielen, wie jedes Experiment mit Kontrollgruppe beweist. Auch Gedankenexperimente folgen dieser Logik. Und nicht zufällig empfahl John Stuart Mill den ‚*moral sciences*' die Methode der Differenz. Dennoch sind Vergleich und Erklärung zweierlei.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

den entscheidenden Hinweis in der überarbeiteten Fassung der Protestantismusstudie:

> Jener große religionsgeschichtliche Prozeß der *Entzauberung* der Welt, welcher mit der altjüdischen Prophetie einsetzte und, im Verein mit dem hellenischen wissenschaftlichen Denken, alle *magischen* Mittel der Heilssuche als Aberglaube und Frevel verwarf, fand hier (im asketischen Protestantismus, W. S.) seinen Abschluß.[29]

Von einem großen religionsgeschichtlichen Prozess der Entzauberung der Welt hatte Weber 1904/05, in der ersten Fassung der Protestantismusstudie, noch nicht gesprochen,[30] auch nicht von der Bedeutung der „hellenischen Geisteskultur", der paulinischen Mission, des römischen Rechts, „der auf römischem Amtsbegriff fußenden römischen Kirche" und der „mittelalterlich-ständischen Ordnung" für die Entstehung des modernen Rationalismus.[31] All dies aber schließt er jetzt in die weiterhin zu analysierende okzidentale Entwicklung ein. Freilich bekommt man die vielleicht entscheidende Weichenstellung nur zu fassen, wenn man auf die „Schöpfung des Alten Testamentes" zurückgeht. Teil dieses aber ist die altjüdische, vor allem die vorexilische Prophetie.[32]

Die mit diesen Kulturerscheinungen verbundenen Weichenstellungen weisen in ein und dieselbe Richtung: eine „in hohem Grade *rationale*, das heißt von Magie sowohl wie von allen Formen irrationaler Heilssuche freie *religiöse Ethik des innerweltlichen Handelns*".[33] Dies ist, religionsgeschichtlich gesehen, eine Entwicklungsrichtung, die von den in Asien vorherrschenden Entwicklungsrichtungen abweicht. Das macht sich Weber bei seinem „überaus oberflächlichen Rundgang durch die asiatische Kulturwelt" klar.[34]

---

29 Ebd., 94f.

30 Weber machte allerdings schon in der ersten Fassung der Protestantismusstudie auf die Wahlverwandtschaft zwischen dem palästinensischen Judentum und dem englischen Puritanismus aufmerksam, den man nicht zu Unrecht auch „‚English Hebraism'" nenne. Denn dieser neige dazu, „die Aussprüche der Bibel ‚wie die Paragraphen eines Gesetzbuches'" zu behandeln (ebd., 179), also den Geist *„formaler Rechtlichkeit"*, von „selbstgerechter und nüchterner Legalität", zu verbreiten. Doch lasse sich dieser Geist gerade nicht auf die „Zeit der Entstehung der alttestamentlichen Schriften", sondern auf das Judentum zurückführen, „wie es unter dem Einfluß der vielen Jahrhunderte formalistisch-gesetzlicher und talmudischer Erziehung allmählich wurde" (ebd., 181). Unter den kanonischen Schriften erwähnte er in diesem Zusammenhang nur das Buch Hiob, unter den Apokryphen das Buch Jesus Sirach, vermutlich am Beginn des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts entstanden. Letzteres wird allerdings mit dem deutschen Pietismus, nicht mit dem englischen Puritanismus in Verbindung gebracht (vgl. ebd., 179f.). Von den Schöpfungen des Alten Testaments, von der Rolle der Leviten und der Propheten oder gar von der freiwilligen Ghettoexistenz, der Pariavolkslage, aber ist noch nicht die Rede. Erst in der zweiten Fassung werden diese Verbindungen hergestellt.

31 So die Aufzählung in RS III, 7.

32 Vgl. dazu RS III, 6f.

33 Ebd., 6.

34 So RS II, 363 (MWG I/20, 526).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

Denn die asiatischen Entwicklungen begünstigen nicht die Ausformung einer rationalen religiösen Ethik des innerweltlichen Handelns. Weber formuliert seine Position in dieser Frage in der Zusammenfassung seiner Studien über Konfuzianismus und Taoismus sowie über Hinduismus und Buddhismus wie folgt:

> Wo immer eine Intellektuellenschicht den „Sinn" der Welt und des eigenen Lebens denkend zu ergründen und, – nach dem Mißerfolg dieser unmittelbar rationalistischen Bemühung –, erlebnismäßig zu erfassen und dies Erleben dann, indirekt rationalistisch, ins Bewußtsein zu erheben trachtet, wird sie der Weg irgendwie in die stillen hinterweltlichen Gefilde indischer unformbarer Mystik führen. Und wo andererseits ein Stand von Intellektuellen, unter Verzicht auf jenes weltentfliehende Bemühen, statt dessen bewußt und absichtsvoll in der Anmut und Würde der schönen Geste das höchste mögliche Ziel innerweltlicher Vollendung findet, da gelangt sie irgendwie zum konfuzianischen Vornehmheitsideal. Aus diesen beiden, sich kreuzenden und ineinander schiebenden Komponenten ist aber ein wesentlicher Teil aller asiatischen Intellektuellenkultur zusammengesetzt. Der Gedanke, durch schlichtes Handeln gemäß der „Forderung des Tages" jene Beziehung zur realen Welt zu gewinnen, welche allem spezifisch occidentalen Sinn von „Persönlichkeit" zugrunde liegt, bleibt ihr ebenso fern wie der rein sachliche Rationalismus des Westens, der die Welt praktisch durch Aufdecken ihrer eigenen unpersönlichen Gesetzlichkeiten zu meistern trachtet.[35]

Die von Weber bereits analysierte und weiterhin zu analysierende okzidentale Entwicklung verlangt also eine weit gespannte entwicklungsgeschichtliche Betrachtung. Entwicklungsgeschichte heißt weder richtungslose Veränderung noch Wertsteigerung. Wenn Friedrich H. Tenbruck, der sonst treffend zwischen religionsgeschichtlicher Entzauberung und Modernisierung unter Einschluss von Säkularisierung unterscheidet, meint, Weber sei damit in das Lager des klassischen Evolutionismus gewechselt, so kann das Missverständnis größer nicht sein.[36] Weber vertritt keinerlei Theorie inklusiver Stufen, wie sie etwa in Hegels Entwicklungsmodell vorliegt.[37] Und er folgt auch nicht einfach der Evolutionstheorie Darwins, obgleich er ihr, logisch gesehen, nahe kommt. Sein Entwicklungsbegriff ist konditional-teleologisch gefasst, verlangt wertbezogene idealtypische Entwicklungskonstruktionen. Diese sind heuristische Mittel für kausale Zurechnung. Es geht immer um eine besondere Entwicklungsgeschichte, deren Rekonstruktion drei Schritte erfordert: die Identifikation (Worin besteht die Eigenart einer Kulturerscheinung?), die Zurechnung (Wie ist diese Eigenart entstanden?) und die Gewichtung (Welcher Anteil kommt einem ursächlichen Faktor im Verhältnis zu anderen ursächlichen Faktoren zu?).[38] Die erste Frage lässt sich nur durch Vergleiche

35 RS II, 377 (MWG I/20, 542f.).

36 TENBRUCK 1975.

37 Vgl. dazu ausführlich das Vorwort zu SCHLUCHTER 1998, 25-32.

38 Dass eine Folge mehrere Ursachen haben kann, ist eine Trivialität, die man Max Weber nicht als Verdienst zurechnen sollte. Es gibt Weber-Interpreten, die in dieser ‚Erkenntnis' seine große Leistung sehen. Wäre dem so, so brauchte man sich mit ihm heute wohl kaum noch zu befassen. Er hatte freilich eine differenziertere Vorstellung von Kausalität und Zurechnung. Dazu braucht man nur seine Ausführungen über „objektive Möglich-

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

beantworten, die zweite und dritte nur mittels kontrafaktischer Argumentationen unter Verwendung der Kategorien der objektiven Möglichkeit und der adäquaten Verursachung, wie sie Weber im Anschluss an von Kries und Radbruch entwickelt,[39] wobei er zu Recht betont, dass die Gewichtungsfrage bei historischen Vorgängen – der Teilungsschlüssel zwischen als adäquat erkannten Ursachen – meist nicht, jedenfalls nur schwer zu klären sei. Hält man sich all dies vor Augen, so wird verständlich, weshalb er seinen Plan zu den *Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie* im Jahre 1919 mit folgender Bemerkung versehen konnte: „Gegenstand ist überall die Behandlung der Frage: Worauf die ökonomische und soziale *Eigenart* des Okzidents beruht, wie sie entstanden ist und insbesondere in welchem Zusammenhang sie mit der Entwicklung der religiösen Ethik steht."[40]

Weber beschreibt also in seinen historischen Untersuchungen die religiöse *Entwicklung* von Kulturkreisen, ohne sich in den Fallstricken des klassischen Evolutionismus zu verfangen. Seine Studien zur Logik und Methodik der Sozialwissenschaften als Kulturwissenschaften zielen darauf ab, zweimal zwei Fragen zu trennen: die Bedeutungs- von der Geltungsfrage und die Entwicklungs- von der Fortschrittsfrage. Für beide Trennungen hatte Heinrich Rickert die logischen Grundlagen gelegt. Die erste Trennung setzt voraus, zwischen theoretischer Wertbeziehung und praktischer Wertung unterscheiden zu können, die zweite verlangt, eine konditional-teleologische Konstruktion von einer bloßen Veränderungsreihe einerseits, von einer Wertsteigerung andererseits zu unterscheiden. Religionsgeschichtlich gesehen gibt es deshalb für Weber mehrere kulturkreisgebundene Entwicklungsgeschichten, die jeweils einen Ursprung haben, aus dem sich im Laufe der Zeit Linien verzweigen, auch kreuzen und unter Umständen gar verbinden: die konfuzianisch-taoistische, die hinduistisch-buddhistische und die „israelitisch-jüdisch-christliche Religionsentwicklung", deren später Abkömmling die islamische Religionsentwicklung ist.[41]

Weber behandelt diese religiösen Entwicklungsgeschichten asymmetrisch. Wie das oben mitgeteilte Zitat deutlich macht, interessiert er sich für Asien nur insoweit, als es um die Vergleichspunkte für die weiterhin zu analysierende okzidentale Religionsentwicklung geht. Judentum, Christentum und Islam dienen im Grundrissbeitrag (neben Konfuzianismus, Hinduismus und Buddhismus) zwar durchaus auch der vergleichenden, auf Unterschiede bedachten Betrachtung, in den *Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie* dagegen werden sie vor allem in eine entwicklungsgeschichtliche Reihe

---

keit und adäquate Verursachung in der historischen Kausalbetrachtung" zu lesen, in denen er freilich nicht gänzlich zur Klarheit kam. Dazu WL, 266-290, sowie WAGNER & ZIPPRIAN 1986.

39 Dazu WL, 271-277.

40 *Neuigkeiten*, 11.

41 Vgl. RS III, 2, Fn. und S. 7.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

gestellt. Was sie intern unterscheidet, tritt dabei zurück gegenüber dem, was sie im Vergleich zur asiatischen Kulturwelt verbindet: die Vorstellung vom Göttlichen, die den persönlichen überweltlichen Schöpfergott betont, nicht aber die ewige unerschaffene Ordnung; das Heilsgut, das durch gottgewolltes Handeln errungen werden muss, nicht aber durch Gnosis; der Heilsweg, der über Askese und Handeln führt, nicht aber über Kontemplation und Mystik; die Heilsorganisation, die Gemeindebildung favorisiert, nicht aber die individuelle Meister-Schüler-Beziehung. Mit diesen Unterschieden – und es sind nicht die einzigen – sind Merkmale der vorderasiatisch-okzidentalen Entwicklung gegenüber asiatischen Entwicklungen bezeichnet. Ihre Ausprägung aber wurde durch jene „Angelpunkte", jene „Weichenstellungen", mit verursacht, die Weber am Beginn der Studien über das antike Judentum aufführte. Sie bestimmten die *allgemeine* Richtung der israelitisch-jüdisch-christlichen Religionsentwicklung, die er unter das Entzauberungstheorem stellt.

3. Das Alte Testament als ein „Angelpunkt" der gesamten Kulturgeschichte des vorderasiatischen Orients und des Okzidents

Unter jenen „Angelpunkten" gibt Weber den ‚Schöpfungen' des Alten Testaments, der Bibel der Juden, eine herausgehobene Bedeutung. Hier fiel gewissermaßen die Grundentscheidung, die später die westliche, die europäische und die nordamerikanische, von den übrigen Kulturentwicklungen, einschließlich der islamischen, trennte. Diese ‚Schöpfungen' werden in der Studie über das antike Judentum ausführlich erörtert. Insofern kommt ihr eine Schlüsselrolle für die Darstellung der vorderasiatisch-okzidentalen Sonderentwicklung zu. In der Studie über den asketischen Protestantismus hatte Weber den vorläufigen Endpunkt dieses großen religionsgeschichtlichen Prozesses der Entzauberung der Welt zu fassen bekommen. Mit der Studie über das antike Judentum führt er ihn nun auf seinen Ausgangspunkt zurück.

Auch in dieser Studie kombiniert Max Weber Vergleich und Entwicklungsgeschichte. Mit einem ungewöhnlichen Vergleich setzt er ein. Er stellt idealtypisch die indische Kastenordnung, die rituelle Abschließung der Kasten gegeneinander bei Verbindung über Arbeitsteilung – Connubium und Commensalität nein, Commercium ja – der Lage des Judentums gegenüber, das er als „Pariavolk *in einer kastenlosen Umwelt*" bezeichnet.[42] Dabei betont er zugleich auch die Unterschiede, die zu der untersten indischen Kaste, den Parias, bestehen. Im Vordergrund steht die Selbstabschließung, die „freiwillige Ghettoexistenz" der Juden im Vergleich zu der auferlegten Ghettoexistenz der indischen Pariakaste. Auch die Heilsverheißungen unterscheiden

42 RS III, 5.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

sich: Während es in Indien darum geht, die Kastenpflichten zu erfüllen, um in einem nächsten Leben in der Kastenordnung individuell aufzusteigen, die Kastenordnung dadurch geradezu stabilisiert wird, ist dem jüdischen Volk der gottgeleitete politische und soziale Umsturz verheißen, der es dereinst zum Herrenvolk machen wird. Vor allem aber: Die rituelle Absonderung ist für Weber nur die Außenseite einer Binnenmoral, deren Gebote die höchsten Anforderungen an die Gläubigen stellen. Es ist eine rationale religiöse Ethik des innerweltlichen Handelns, die, wie er sagt, „in weitgehendem Maße noch der heutigen europäischen und vorderasiatischen religiösen Ethik zugrunde" liegt.[43]

Weber treibt den ungewöhnlichen Vergleich zwischen Indien und dem Judentum aber noch weiter: So kontrastiert er die Brahmanen den Leviten, die unterschiedliche ritual- und rechtskundige Berufsstände repräsentieren. Er kontrastiert aber auch Jahwe dem Brahman (und dem Tao), den Gedanken von einem persönlichen überweltlichen Schöpfergott dem einer unerschaffenen, immanenten und ewigen Ordnung, was zu unterschiedlichen Vorstellungen von Transzendenz führt.

Doch die These von der freiwilligen Ghettoexistenz und der daraus resultierenden Pariavolkslage ist der Hauptzweck dieser vergleichenden Betrachtung. Auf diese These komme ich im letzten Schritt meiner Ausführungen zurück. Denn wichtiger ist zunächst: Nach dem vergleichenden Einstieg schwenkt Weber um auf Entwicklungsgeschichte. Es geht ihm um die religiösen ‚Schöpfungen', die sich schließlich zu jener rationalen religiösen Ethik des innerweltlichen Handelns fügen: um die älteste Sammlung, das Bundesbuch, und um die Dekaloge, die heute auf ca. 1000 bis 800 v. Chr. datiert werden, um das deuteronomische Gesetz, das ein exilisch-nachexilisches Reformprogramm darstellt und ca. 550 bis 500 entstanden sein dürfte, und um die jüngste Sammlung, das Heiligkeitsgesetz, sowie um den Priesterkodex, die man auf ca. 500 bis 400 v. Chr. datiert. Vor allem aber faszinierten Weber die prophetischen Bücher, insbesondere Jesaja (einschließlich Deutero- und Trito-Jesaja), Jeremia, Hesekiel und Amos[44] – und nicht zu vergessen: das Buch Hiob. In den prophetischen Büchern aber sah er Ansätze für

43 Ebd., 6.

44 Diese Anordnung im Kanon entspricht nicht der vermuteten historischen Reihenfolge. Danach kommt zuerst Amos (ca. 780–750), dann Jesaja (ca. 740–700), danach Jeremia (ca. 625–595), schließlich Hesekiel (ca. 600–570), der also schon ein Prophet der Exilszeit ist. Deutero-Jesaja, der Zweite Jesaja (Jes. 40-55), wurde schon zu Webers Zeit als eigenes Buch und als spätere Einfügung in das Jesaja-Buch angesehen, die Entstehung auf das Ende der Exilszeit datiert. Weber folgt im Wesentlichen den genannten groben Datierungen. Er spricht allerdings von den „*vorexilischen Propheten* von Amos bis Jeremia und Hesekiel" (ebd., 281).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

eine gesinnungsethische Sublimierung des in den Sammlungen zusammengestellten gesetzesethischen Materials.[45]

Weber ist bei den Datierungen unpräzise, natürlich auch von dem Diskussionsstand seiner Zeit abhängig. Er folgt in seiner Analyse einer nur sehr groben Chronologie (vorexilisch, exilisch, nachexilisch). Die Studie ist auch nicht strikt chronologisch, sondern nach wichtigen analytischen Gesichtspunkten aufgebaut: Zunächst werden die sozioökonomischen und die sozialpolitischen Konstellationen in Syrien-Palästina und ihre Repräsentation im Recht behandelt, vor allem der Jahwebund und die Konstitution der Eidgenossenschaft, ihre Transformation zur Königsherrschaft, die Nord-Süd-Spaltung (Judäa-Israel) und das persisch-babylonische Exil. Dann werden die Gotteskonzeption und der Kult sowie die Träger einer Theologisierung des Rechts: die Leviten, beschrieben. Es folgt die Darstellung der vorexilischen Sendungsprophetie als Unheilsprophetie, die zu einer gesinnungsethischen Sublimierung der von den Leviten systematisierten und kanonisierten Normen führt. (Hier wendet Weber seine allgemeine Aussage über das Verhältnis von Priestern, Propheten und Laien aus dem Religionskapitel des Grundrissbeitrags auf einen historischen Fall an, ferner die Unterscheidung zwischen Magie und religiöser Ethik, Gotteszwang und Gottesdienst.) Schließlich wird uns die exilische (und nachexilische) Sendungsprophetie als Heilsprophetie vorgeführt, insbesondere die in Deutero-Jesaja formulierte prophetische Theodizee des Leidens (Jes. 40-55) mit eschatologischen Zügen,[46] sowie die allmähliche Umwandlung des politischen Verbandes in einen konfessionellen. Die These: Schritt für Schritt stirbt dabei die Prophetie.

Zugleich behandelt Weber immer auch wichtige ‚äußere' Spannungsfaktoren: Das kleine Israel ist ständig bedroht von den es umgebenden Großreichen; der bergige und fruchtbare Norden bietet andere Lebensbedingungen als der wüstenartige Süden; die bodenständigen Bauern vertragen sich nur schwer mit den viehzüchtenden Zeltnomaden; die Stadt mit einem stadtsässigen Patriziat steht gegen das Land. Weber zeichnet das jüdische Volk als kulturell hochstehend und eigenständig, aber gezeichnet von der Erfahrung kollektiver Bedrohung: Die Erfahrung der Irrationalität der Welt, die für ihn bekanntlich alle Religionsentwicklung antreibt, ist hier vor allem die Erfah-

45 Man zählte in der Thora 613 Vorschriften, 248 Gebote und 365 Verbote. Dieses normative Material bildet für Weber die Grundlage der Prophetie. Aus seiner Sicht schuf die „vorexilische *Thoralehre*", die „*levitische Thora*", mit diesen Vorschriften den *Inhalt* der jüdischen Ethik (ebd., 250f.), die allerdings darin von der religiösen Ethik anderer Völker keineswegs exorbitant abweiche. Erst die Prophetie habe ihr ihre spezifische Eigenart aufgeprägt: „die zentrale religiöse *Gesinnung*, welche hinter ihr steht" (ebd., 333).

46 Deutero-Jesaja ist das erste prophetische Buch, in dem eine Theodizee, hier verbunden mit einer Eschatologie, ausgearbeitet wird. Was hier für das Kollektiv gesagt wird, wird im Buch Hiob für das Individuum gesagt. Auch apokalyptische Elemente finden sich im Jesaja-Buch.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

rung politischer Not (Exil, Unterwerfung, innere Fronherrschaft, Untergang des Nordreichs, abermaliges Exil). Die Schöpfungen des Alten Testaments sind nicht zuletzt als Reaktionen darauf entstanden. Sie motivieren zu einer aktiven Bewältigung einer kollektiven, aber auch einer individuellen Bedrohungssituation.

Aber warum konnten sie zu einem „Angelpunkt" der vorderasiatischen und okzidentalen Entwicklung werden? Weil sie die religiöse Rationalisierung förderten. Weber bestimmt nämlich den Grad der Rationalisierung, welchen eine Religion erreicht, ganz allgemein durch zwei Maße: Zum einen zählt der „Grad, in welchem sie die *Magie* abgestreift hat", zum anderen der „Grad systematischer Einheitlichkeit, in welche das Verhältnis von Gott und Welt und demgemäß die eigene ethische Beziehung zur Welt von ihr gebracht worden ist".[47] Legt man diese beiden Maßstäbe an die israelitisch-jüdische Religionsentwicklung an, so sieht man sofort: Hier ist die religiöse Rationalisierung vergleichsweise weit fortgeschritten. Die Leviten vor allem rationalisierten den Kultus gegenüber dem esoterischen Totenkult Ägyptens sowie den orgiastischen Baalkulten des Nordens und förderten dabei die Entsakralisierung der Sippe (Maßstab 1); die Sendungsprophetie aber sublimierte die levitische Lehre von den positiven rituellen und ethischen Geboten zur Gesinnungsethik und betonte damit die zentrale Bedeutung der ethischen Beziehung des Volkes als Ganzen und jedes Einzelnen zur Welt (Maßstab 2). Weber fasst seine Sicht der Dinge wie folgt zusammen: Mose war zwar der Urheber einer wichtigen religiös-ethischen Entwicklung. Aber erst der Levitenrationalismus in Verbindung mit der Sendungsprophetie stabilisierte die israelitisch-jüdische Religiosität „gegen alle Zersetzung von außen",[48] erst diese Verbindung machte sie überlebensfähig auch unter den ungünstigsten äußeren Bedingungen. Freilich hätte dies allein nicht gereicht: Die Selbstghettoisierung, die rituelle und auch faktische Absonderung von der sozialen Umwelt, musste hinzukommen, und dies umso mehr, als mit dem Sturz des Zweiten Tempels die politische Verbandsbildung endgültig gescheitert war.

4. Die (Fehl-)Konstruktion einer Pariavolkslage des Judentums für die Phase vom persisch-babylonischen Exil bis zum Sturz des Zweiten Tempels

Dies führt zurück zu der These, die Weber aus dem Vergleich Indien-Israel gewonnen hatte: Trifft die Behauptung von der freiwilligen Ghettoexistenz,

47 RS I, 512 (MWG I/19, 450).
48 RS III, 280.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

von der Sonderstellung kraft ritueller Absonderung, von der Pariavolkslage in einer kastenlosen Umwelt, auf das antike Judentum tatsächlich zu? Es kann hier nicht darum gehen, Gegenbeweise ins Feld zu führen. Dies ist in der Sekundärliteratur häufig geschehen,[49] mir fehlt dazu die historische Kompetenz. Viel interessanter finde ich, hinter Webers Konstruktion zu schauen. Was motivierte ihn dazu?

Zunächst fällt auf: Weber zeichnet den Prozess während und nach dem persisch-babylonischen Exil kulturell gesehen als zunehmende Verengung der geistigen Horizonte: Die rituellen Vorschriften treten gegenüber den rechtlich-ethischen Geboten in den Vordergrund, die Sendungsprophetie wandelt sich von der Unheils- zur Heilsprophetie und wird schließlich von der um sich greifenden Theokratie gänzlich erstickt. Die kulturelle Verengung verbindet sich also mit einer institutionellen Versteinerung. Innerjüdische Erneuerungsbewegungen werden bekämpft, teilweise erstickt, teilweise an den Rand gedrängt wie etwa die Essener (Weber konnte von Qumran natürlich noch nichts wissen).[50] Das Judentum formiert sich zu einem intern homogenen, nach außen abgeschotteten konfessionellen Verband.

Nun weiß jeder Leser des Neuen Testaments – und auch Max Weber war ein solcher –, dass schon allein die Beschreibungen der Religionskonflikte, die sich in der etwa um 90 n. Chr. verfassten Apostelgeschichte finden, seltsam kontrastieren mit dieser Konstruktion innerer und äußerer Erstarrung. Die Jesusbewegung ist ja zunächst eine innerjüdische Erneuerungsbewegung, und als sie sich mehr und mehr verselbstständigt, dauern die innerjüdischen Konflikte fort, ja nehmen sogar zu. Sadduzäer und Pharisäer streiten sich über die Rolle der Auferstehung und des Geistes; das strenge Judentum Jerusalems kämpft gegen ein laxes Judentum der Diaspora; Judenchristen und Heidenchristen streiten sich über die Rolle der Beschneidung, ja über die Rolle der jüdischen rituellen Vorschriften überhaupt. Man gewinnt den Eindruck eines konfliktgeladenen religiösen Pluralismus innerhalb des Judentums und an seinen Rändern, ganz zu schweigen von den Konflikten, in die Juden und Christen mit den Trägern griechischer und römischer Traditionen verstrickt sind.[51] Weber selbst spricht von dem „Nebeneinander von Kulten, Schulen, Sekten, Orden aller Art", das nicht nur Asien, sondern auch der okzidentalen Antike eigne, einem religiösen Pluralismus, der nur an der ‚Staats-

49 Beispiele dafür finden sich in SCHLUCHTER 1981.

50 Es gibt eine Diskussion darüber, ob die Qumrangemeinde (Sekte) und die Essener identisch seien. Das lasse ich dahingestellt. Jedenfalls zeigen die Texte von Qumran eine jüdische apokalyptische Bewegung, die große Ähnlichkeiten mit bestimmten Strömungen im Urchristentum aufweist.

51 Der Auferstehungsglaube und der Glaube an eine eschatologische Erneuerung der Welt, die das Urchristentum und teilweise auch die apokalyptischen Strömungen des Judentums beherrschen, waren dem griechischen Denken fremd. Über die dadurch ausgelösten Auseinandersetzungen während des Aufenthalts von Paulus in Athen s. Apg. 17,16-18.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

räson' eine allerdings harte Grenze fand.[52] Auch in dem Fragment über die „Pharisäer" unterstreicht Weber die religiöse Vielfalt.[53] All dies passt nicht zu dem Bild von kultureller und sozialer Erstarrung. Was hat Weber, den Kenner der Antike, zu diesem Bild geführt?[54]

Man könnte zunächst antworten: Dieses Bild entsteht als Rückprojektion mittelalterlicher Zustände in die Antike (Ghetto), und ein postreformatorischer Begriff (konfessioneller Verband) wird unpassend verwendet. Doch wäre dies aus meiner Sicht nur die halbe Wahrheit. Es gibt für diese (Fehl-) Konstruktion noch einen tieferen Grund. Weber malt einen Hintergrund, auf dem er die paulinische Mission in helles Licht rückt. In ihr sieht er eine welthistorische Befreiungstat. Sie vor allem war es, die die Schöpfungen des Alten Testaments für das sich aus jüdischer Bevormundung lösende Urchristentum bewahrte. Denn, wie Weber formuliert,

> zu den wichtigsten geistigen Leistungen der paulinischen Mission gehört es, daß sie dies heilige Buch der Juden als ein heiliges Buch des Christentums in diese Religion hinüberrettete und dabei doch alle jene Züge der darin eingeschärften Ethik als nicht mehr verbindlich, weil durch den christlichen Heiland außer Kraft gesetzt, ausschied, welche gerade die charakteristische Sonderstellung der Juden: ihre Pariavolkslage, rituell verankerten.[55]

Ohne die Konstruktion einer Pariavolkslage wäre der Akt der Befreiung nicht ganz so spektakulär.

Tatsächlich sieht Weber in der Auseinandersetzung zwischen Petrus und Paulus, denen die Apostelversammlung ja die Zuständigkeit für die Juden- bzw. Heidenmission zugesprochen hatte, eine entscheidende Weichenstellung für die weitere Entwicklung. Denn nach der Darstellung des Paulus im Galaterbrief, der auf ca. 54 n. Chr. datiert wird, hatte nicht nur er, sondern auch Petrus Commensalität mit Heiden, dieser leugnete dies aber vor den Juden, was Paulus mit Schärfe moniert (Gal. 2,11-21). In der damit verbundenen

---

52 RS II, 364 (MWG I/20, 527).

53 Dazu die Aufsätze in SCHLUCHTER 1985.

54 Natürlich ist das Bild nicht völlig aus der Luft gegriffen. Aufgrund der Gesetze der Juden, „anders denn aller Völker" und mit Absonderung verbunden, gab es schon in der Antike einen Antijudaismus, mit Gewalt gegen die zerstreuten Judengemeinschaften gepaart. Ein Beispiel dafür ist etwa Ester 3,8-15.

55 RS III, 6f. Dabei sollte man nicht vergessen, dass der Gegensatz von Universalismus und Partikularismus zu den Grundspannungen gerade des nachexilischen Judentums gehörte, dass es, nicht zuletzt unter dem Einfluss des Hellenismus, durchaus auch Tendenzen zu einem weltreligiösen Verständnis des Judentums unter Einschluss von Proselytismus gab. Weber sah dies durchaus, hielt aber die gegenläufige Tendenz – wohl zu Recht – für stärker. Die Blütezeit der weltreligiösen Orientierung scheint in das zweite vorchristliche Jahrhundert zu fallen, in die Zeit der Wiederherstellung des Tempelkults in Jerusalem durch Judas Makkabäus und der wiedererlangten politischen Freiheit, die allerdings nicht lange dauerte und auch nicht befreiend war. (69 v. Chr. kommt dann Jerusalem unter römische Herrschaft.) Es ist eine Zeit, in der sich auch ein vitales Diaspora-Judentum entwickelte.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

Forderung nach Durchbrechung der rituellen Schranken sah Weber einen Universalisierungsschub, den er die Konzeptionsstunde des okzidentalen Bürgertums nannte. Denn „ohne die Emanzipation von den rituellen, die kastenartige Absonderung der Juden begründenden Vorschriften der Thora [...] wäre die christliche Gemeinde ganz ebenso wie etwa die Essener und Therapeuten eine kleine Sekte des jüdischen Pariavolks geblieben".[56]

Man sieht: Weber folgt einer Dramaturgie, die die welthistorische Rolle des Paulus herausstellt. Man sieht aber auch: Zwischen der altjüdischen Prophetie und dem asketischen Protestantismus gibt es entwicklungsgeschichtliche Zwischenglieder, die unter Umständen auch fundamentale Richtungsänderungen bewirken können. Der Entwicklungsprozess ist zwar von langer Dauer, aber nicht zwangsläufig. Immer wieder muss erfunden, mitunter auch wiedererfunden werden. Ich schließe mit einem, wie ich finde, besonders eindrucksvollen Zitat: Kaum je, so Weber,

> sind ganz neue religiöse Konzeptionen in den jeweiligen Mittelpunkten rationaler Kulturen entstanden. Nicht in Babylon, Athen, Alexandria, Rom, Paris, London, Köln, Hamburg, Wien, sondern in dem Jerusalem der vorexilischen, dem Galiläa der spätjüdischen Zeit, in der spätrömischen Provinz Afrika, in Assisi, in Wittenberg, Zürich, Genf und in den Außengebieten der holländisch-niederdeutschen und englischen Kulturzonen, wie Friesland und Neu-England, sind rationale prophetische oder reformatorische Neubildungen zuerst konzipiert worden. [...] Der Grund ist überall ein und derselbe: um neue Konzeptionen religiöser Art zu ermöglichen, darf der Mensch noch nicht verlernt haben, mit eigenen *Fragen* den Geschehnissen der Welt gegenüberzutreten. Dazu hat gerade der abseits von den großen Kulturzentren lebende Mensch dann Anlaß, wenn der Einfluß jener ihn in seinen zentralen Interessen zu berühren oder zu bedrohen beginnt.[57]

Man kann dies auch abstrakt formulieren: Ökonomik und Soziologie lassen sich nur dann zu Sozialwissenschaften als Kulturwissenschaften entwickeln, wenn sie in einer Theorie des menschlichen Handelns fundiert werden, die der nicht bloß nutzenbestimmten Kreativität des Menschen Rechnung trägt.

Literatur

Neuigkeiten aus dem Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) und der H. Laupp'schen Buchhandlung Nr. 3, 25. Okt. 1919, Tübingen.

OTTO, ECKART, Max Webers Studien des Antiken Judentums. Historische Grundlegung einer Theorie der Moderne, Tübingen 2002.

— „Die Pharisäer", in: Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte 8 (2002a), 1-87.

SCHLUCHTER, WOLFGANG, Religion und Lebensführung, 2 Bände, Frankfurt a. M. 1988.

56 Ebd.
57 Ebd., 220.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

— Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents, Frankfurt a. M. 1998.
— Individualismus, Verantwortungsethik und Vielfalt, Weilerswist 2000.
SCHLUCHTER, WOLFGANG (Hg.), Max Webers Studie über das antike Judentum, Frankfurt a. M. 1981.
— Max Webers Sicht des antiken Christentums, Frankfurt a. M. 1985.
TENBRUCK FRIEDRICH H., „Das Werk Max Webers", in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 27 (1975), 663-702.
WAGNER, GERHARD & HEINZ ZIPPRIAN, „The Problem of Reference in Max Weber's Theory of Causal Explanation", in: Human Studies 9 (1986), 21-42.
WEBER, MAX, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band I, Tübingen 1920 (= RS I).
— Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band II, Tübingen 1920 (= RS II).
— Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Band III, Tübingen 1920 (= RS III).
— Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 3. Aufl., Tübingen 1968 (= WL).
— Wirtschaft und Gesellschaft, 4. Aufl., Tübingen 1956 (= WuG).
— Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken, hg. von JOHANNES WINCKELMANN, 4. Aufl., Gütersloh 1982.
— Gesamtausgabe, Tübingen ab 1984 (= MWG).
WINCKELMANN, JOHANNES, Max Webers hinterlassenes Hauptwerk: Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Entstehung und gedanklicher Aufbau, Tübingen 1986.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

Anlage A

Grundriss der Sozialökonomik

III. Abteilung, Wirtschaft und Gesellschaft, 1. bis 4. Lieferung 1921/1922

Bearbeiter Max Weber

Erster Teil: Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte

Zweiter Teil: Typen der Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung

- Kapitel I. Wirtschaft und Gesellschaft im allgemeinen
- Kapitel II. Typen der Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung
- Kapitel III. Ethnische Gemeinschaften
- Kapitel IV. Religionssoziologie (Typen religiöser Vergemeinschaftung)
  - § 1. Die Entstehung der Religionen
  - § 2. Zauberer – Priester
  - § 3. Gottesbegriff. Religiöse Ethik. Tabu
  - § 4. „Prophet"
  - § 5. Gemeinde
  - § 6. Heiliges Wissen. Predigt. Seelsorge
  - § 7. Stände, Klassen und Religion
  - § 8. Das Problem der Theodizee
  - § 9. Erlösung und Wiedergeburt
  - § 10. Die Erlösungswege und ihr Einfluß auf die Lebensführung
  - § 11. Religiöse Ethik und „Welt"
  - § 12. Die Kulturreligionen und die „Welt"
- Kapitel V. Markt
- Kapitel VI. Die Wirtschaft und die Ordnungen
- Kapitel VII. Rechtssoziologie (Wirtschaft und Recht)
- Kapitel VIII. Die Stadt

Dritter Teil: Typen der Herrschaft

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

Anlage B

Max Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie
(Plan von 1919 und seine Realisierung)

1. Band

Von MAX WEBER zum Druck gegeben. Umbruch von MARIANNE WEBER noch durchgesehen (Korrektur der Seitenüberschriften der „Zwischenbetrachtung" durch sie).

Vorbemerkung	1920
I. Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus	1904/05, umgearbeitet
I. *Das Problem*	1920
II. *Die Berufsethik des asketischen Protestantismus*	
II. Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus	1906 (zwei Versionen), umgearbeitet 1920
III. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen	
Einleitung	1915, umgearbeitet 1920
I. *Konfuzianismus und Taoismus*	
I. Soziologische Grundlagen:	1915,
A. Stadt, Fürst und Gott	umgearbeitet
II. Soziologische Grundlagen:	1920
B. Feudaler und präbendaler Staat	
III. Soziologische Grundlagen:	
C. Verwaltung und Agrarverfassung	
IV. Soziologische Grundlagen:	
D. Selbstverwaltung, Recht und Kapitalismus	
V. Der Literatenstand	
VI. Die konfuzianische Lebensorientierung	
VII. Orthodoxie und Heterodoxie (Taoismus)	
VIII. Resultat: Konfuzianismus und Puritanismus	
Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung	1915, umgearbeitet 1920

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

II. *Hinduismus und Buddhismus* I. Das hinduistische soziale System II. Die orthodoxen und heterodoxen Heilslehren der indischen Intellektuellen III. Die asiatische Sekten- und Heilandsreligiosität	1916–1917, 1920 wiederabgedruckt, nicht überarbeitet

2. Band

Vom Verlag aus technischen Gründen auf zwei Bände verteilt

Allgemeine Grundlagen der okzidentalen Sonderentwicklung (und/oder: Die Entwicklung des europäischen Bürgertums in der Antike und im Mittelalter)	*Neuigkeiten* des Verlags vom 25. Okt. 1919, S. 11
Die ägyptischen, babylonischen und persischen Verhältnisse (oder: Die ägyptische, mesopotamische und zarathustrische religiöse Ethik)	*Archiv*, 44. Band, Heft 1, Okt. 1917, S. 52 u. *Neuigkeiten*
Das antike Judentum I. Die israelitische Eidgenossenschaft und Jahwe II. Die Entstehung des jüdischen Pariavolkes	1917–1920, 1920 wiederabgedruckt, aber nicht überarbeitet
Ergänzung: Psalmen und Buch Hiob	Vorwort RS III
Anhang: Die Pharisäer (aus dem Nachlaß)	Vorwort RS III und *Neuigkeiten*

3. Band

Das talmudische Judentum Das Urchristentum Das orientalische Christentum Der Islam	*Neuigkeiten*

4. Band

Das Christentum des Okzidents	*Neuigkeiten*

□ = geplant, aber nicht mehr ausgeführt.

„Gegenstand ist überall die Behandlung der Frage: Worauf die ökonomische und soziale *Eigenart* des Okzidents beruht, wie sie entstanden ist und insbesondere in welchem Zusammenhang sie mit der Entwicklung der religiösen Ethik steht."	*Neuigkeiten*

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

Anlage C

„Inhaltsübersicht" von Band 1 (von MAX WEBER zum Druck gegeben)

	Seite
Vorbemerkung	1-16
Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus	17-206
I. *Das Problem* 1. Konfession und soziale Schichtung 17. - 2. Der „Geist" des Kapitalismus 30. - 3. Luthers Berufskonzeption. Aufgabe der Untersuchung 63.	17-83
II. *Die Berufsethik des asketischen Protestantismus* 1. Die religiösen Grundlagen der innerweltlichen Askese 84. - 2. Askese und kapitalistischer Geist 163.	84-206
Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus	207-236
Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen	237-573
Einleitung	237-275
I. *Konfuzianismus und Taoismus* I. Soziologische Grundlagen: A. Stadt, Fürst und Gott 276. - II. Soziologische Grundlagen: B. Feudaler und präbendaler Staat 314. - III. Soziologische Grundlagen: C. Verwaltung und Agrarverfassung 349. - IV. Soziologische Grundlagen: D. Selbstverwaltung, Recht und Kapitalismus 373. - V. Der Literatenstand 395. - VI. Die konfuzianische Lebensorientierung 430. - VII. Orthodoxie und Heterodoxie (Taoismus) 458. - VIII. Resultat: Konfuzianismus und Puritanismus 512.	276-536
Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung Sinn einer rationalen Konstruktion der Weltablehnungsmotive 537. - Typologie der Askese und Mystik 538. - Richtungen der Weltablehnung: ökonomische, politische, ästhetische, erotische, intellektuelle Sphäre 542. - Stufen der Weltablehnung 567. - Die drei rationalen Formen der Theodicee 571.	536-573

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:50

The Relevance of Cognitive Science for the History of Religions

E. THOMAS LAWSON

The history of the study of religion reveals deep tensions, complex motivations, diverse perspectives and powerful ideas. Everyone, it seems, has an opinion about the religious thought and practice of human kind. Fewer have explanatory theories. And this is not surprising because the religions of humankind reveal a tangled web of creativity and destructiveness, of triumph and terror, of compassion and hatred, of rationality and irrationality that has repeatedly captured the attention of some of the greatest minds in intellectual history and consistently puzzled them. Something so complex as religion surely demands our scholarly attention. But the very features that make religion interesting and worthy of theoretical explanation also make it a magnet capable of attracting and eliciting a great deal of nonsense from the pens of crass commentators who are willing to pronounce the discovery of some new "truth" about religious thought and practice at the drop of a hat. Sometimes it is difficult to distinguish idle gossip from the simplistic speculations of educated minds.

The academic study of religion, focused in the discipline of the history of religions, consists of a heterogeneous set of methods, theories, speculations, ideologies and platforms ranging across the humanities, the social and the natural sciences. It represents an attempt on the part of investigators to establish firmer footing beyond the nonsense. That is not easy because of the suspicion of novelty by ingrained perspectives. New approaches to the study of anything typically threaten deeply entrenched attitudes, convictions and methodological commitments. But serious scholars, even as they remain committed to tried and true interpretations, sometimes are ready to welcome new modes of thought as long as they can demonstrate their viability. But it is not easy to get a hearing for new theoretical perspectives. Old habits die hard.

In the last decade or so a number of scholars, dissatisfied with the theoretical progress of the social sciences, disenchanted with the hermeneutic exclusivism of the humanities, and impatient with the confusions in the history of religions, have begun to explore the possibility that a scientific study of

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

religion might be capable of making a fundamental contribution to our knowledge of the religious thought and practices of humankind if it were to be informed by a new type of inquiry which has been emerging for the last few decades: cognitive science. This new interdisciplinary science of the mind operating within such diverse disciplines as anthropology, psychology, linguistics, neuroscience, evolutionary biology, philosophy and comparative religion, seems to be capable of developing an explanatory understanding not only of internal cognitive processes but the cultural products ensuing from these processes. Religion certainly is a cultural fact and displays the same kind of variability across time and place that all cultural systems do. It is this variability of religion that has been a focus not only of the history of religions but also of social and cultural anthropology. The question is whether this variability is the final word, or whether there are underlying regularities that, if discovered, will make sense of the variability.

The newest kid on the block inspired by the rapid development of the sciences of cognition is the cognitive science of religion. The aim of such an interdisciplinary cognitive science is the construction and development of theories of the mind and the devising of empirical and experimental procedures to test hypotheses about the cognitive processes by means of which we come to know the world.

Human minds, of course, do not exist in a vacuum. They did not drop from the sky on a certain day. The human mind/brain has a long evolutionary history which must be taken into account in any satisfying account of the origin, structure, and development of cognitive processes. Of course, it is no longer controversial in the scientific community to acknowledge that our brains were designed by evolutionary processes, specifically natural selection.[1] In fact the minds we now have acquired their present form a long time ago.[2]

It is now becoming increasingly clear that these paleolithic minds of ours were designed by the forces of natural selection that predisposed them to acquire particular forms of knowledge in very specific ways. Rather than being all-purpose mechanisms capable of learning anything that can be learned by employing the same techniques, it seems that our minds consist of a host of separate inferential devices primed to acquire particular forms of knowledge rapidly and efficiently. They are domain specific. For example the child's acquisition of a particular language, which is a remarkably rapid process, seems to be guided by certain very general principles no matter what particular language the child is exposed to. And what goes for language goes for many

1 ALCOCK 2001.

2 BARKOW, COSMIDES & TOOBY 1992; MITHEN 1996.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

other human competencies. In fact disciplines have been devoted to the study of systems of knowledge that human beings acquire rapidly. These disciplines have become known as folk physics, folk biology, folk psychology and folk sociology.[3] From the perspective of these disciplines our minds were designed by evolution to acquire useful and practical knowledge about the physical, biological, mental and social environments that encompass and surround us. What we have learned from these perspectives is that there is "a scientist in every crib" predisposed to acquire crucial knowledge about the world with astonishing speed. These discoveries about the structure and acquisition of knowledge by cognitive scientists have revived a profound interest in the topic of human nature—a topic eschewed by both cultural determinists and cultural relativists.

No cognitive scientist wishes to deny that human minds are born into a cultural context, nor that this context gives some shape to our thoughts. But the very shaping of our thoughts has come about because previous minds produced the ideas involved in the shaping. And those minds as well as our own are predisposed or biased to acquire specific forms of knowledge about the world. One of the goals of cognitive science has been to develop an explanatory understanding of what gives rise to these processes of cultural generation and transmission. It is no longer premature to assert that cognitive scientists have begun to unravel some of the mysteries of the psychological mechanisms that account for the generation and transmission of cultural forms. By doing so they have invaded the jealously guarded province of the social and cultural sciences. No longer is it sufficient to assume that culture explains culture. Cognitive scientists are in the process of developing powerful theories of the non-cultural (the psychological and neurological) foundations of cultural forms.[4] In sum, one of the aims of cognitive science has been not only to discover the underlying regularities of cultural phenomena but to account for these regularities in terms of cognitive mechanisms. The point is that cultural variation is a *surface* feature of human societies. There is also a deeper story to tell. And it is now grabbing the attention of careful listeners.

It is to this fascinating set of inquiries into the processes and products of human cognition that some scholars of religion have come in search of a firmer foundation for the scientific study of religion. New journals have been founded to deal with these issues and sections of scientific meetings are devoted to the topics concerning cognition, culture, and religion.

It is a truism to say that human minds are involved in religious thought and practice. Obviously religious people are human! But there has been a

3 HIRSCHFELD & GELMAN 1994; GOPNIK, MELTZOFF & KUHL 1999.

4 MCCAULEY & LAWSON 2002.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

persistent tendency among scholars of religion to mark off special religious mental territory. Are the minds of religious people radically different from the minds of others? Are the experiences that some religious people claim to have different in structure and origin from other experiences? Are the processes of inference that religious minds make different from other inferential processes? Are the products of these processes different from others? These are important questions for cognitive scientists to deal with.

Some scholars of comparative religion have begun to participate in these inquiries and are now making contributions to cognitive science by attempting to answer these questions. This has meant spending less time on hermeneutical issues and more on explanatory ones. While interpretive endeavors devoted to the study of texts still play a large part in comparative religion it is now becoming apparent that increasing attention is being paid to explanatory inquiries and theoretical development focussed upon cognitive and psychological structures and processes. Underlying these new moves is the conviction that religion needs not only to be interpreted but explained.[5] If anything the tendency of human beings to interpret the world religiously itself requires explanation.

Of particular interest to scholars of comparative religion is the role that underlying cognitive structures play in the production, transmission, and acquisition of cultural forms such as religious rituals and narratives. For example, in a society in which most information is transmitted by word of mouth, what makes some ideas so memorable that they are easily passed on to the next generation and others so forgettable that they are no sooner thought than they die quick mnemonic deaths? Among the indefinitely large number of possible ideas and practices only some go through.[6]

The cognitive science of religion, which is part of the interdisciplinary venture of cognitive science, is a relatively recent addition to the investigation of underlying cognitive regularities and their role in shaping cultural forms. The cognitive science of religion was originally stimulated by the groundbreaking work of Dan Sperber who, in his now classic *Rethinking Symbolism* (1975) suggested that a cognitive approach to symbolic-cultural systems could move forward not by following the semiological paths which advocated strategies for dealing primarily with the meaning of cultural symbolism, but by focusing upon the inferential processes which human beings typically engage in when presented with various types of information—especially symbolic information.

---

5 BOYER 2001.

6 SPERBER 1996.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

Partially in response to Sperber's insights, Lawson and McCauley presented a theory of religious ritual competence as part of a more inclusive theory of religious ideas and the practices they inform.[7] While much implicit work had already been done, this book was an explicit attempt to found a cognitive science of religion and has been credited with doing so.[8] Lawson and McCauley argued that human beings' everyday cognitive resources (bequeathed to them by the processes of evolution) were largely sufficient to account not only for the generation of religious ideas typical of some symbolic-cultural systems, but for the representation, acquisition and transmission of religious ritual actions. In order to accomplish this task Lawson and McCauley employed some of the techniques of generative linguistics. Generative linguistics theorized about the universal principles which govern the acquisition of particular grammars and devised formal strategies for representing the internal structure of sentences. Lawson and McCauley showed that analogous principles were capable of generating structural descriptions of the forms of religious ritual actions. They argued that the conceptual schemes of particular religious systems provided the content of the elements required to fill the "slots" in humans' action representation systems.

The advantage of arguing that human beings possessed the cognitive resources for such an action representation system was that it permitted Lawson and McCauley not only to distinguish between types of rituals (one shot rituals and repeated rituals) but also to uncover the relationships among rituals. In this novel theoretical context Lawson and McCauley made predictions about the intuitive judgments that religious ritual participants were liable to make about the well-formedness, relative centrality, repeatability, reversibility, and substitutability of religious ritual actions. They did not, however, at this stage of theoretical development in the cognitive science of religion propose specific empirical and experimental studies to subject their predictions to confirmation or falsification. Such empirical work awaited the cooperation of cognitive psychologists and cognitive anthropologists and is now underway.

In 1994 Pascal Boyer, who had already in *Tradition as Truth and Communication* (1990) considered how cognitive science might contribute to a scientific study of the transmission of religious concepts, presented a cognitive theory of religion in *The Naturalness of Religious Ideas* (1994). This work focused upon the cognitive processes which give rise to religious ideas. Boyer, focusing upon issues of cognitive structure and development, showed that the inferential processes underlying the formation of intuitive ontologies

7 LAWSON & MCCAULEY 1990.
8 CUNNINGHAM 1999.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

that characterizes the way that human beings typically reason about the kinds of things that there are in the world, were actually sufficient to explain the form that religious ideas assume. Given basic ontological categories such as "person," "animal," "plant," "artificial object," "physical object," categories which all human beings in all cultures employ in their day to day traffic with the world, and which have standard default assumptions, Boyer showed that by either minimal breaching of the assumptions typically associated with such categories or by transferring one of the assumptions to another category, human beings had available to them a set of concepts which were ripe for specific cultural contents. For example, the category "artificial object" has as its standard default assumption that it is a physical object with all the properties standardly associated with physical objects. Given our ordinary expectations about artificial objects one only needs to transfer the default assumption of intentionality to that category in order to have the concept of an artificial object capable of some of the properties of human thought. So, for example, a statue is an artificial, physical object not considered to possess mental attributes. Transferring some set of mental attributes to an artificial object automatically violates our expectations of what such objects are like. But thinking of an artificial object as capable of thought would certainly make such an idea interesting because it violates some of our expectations of such objects. And anything that violates our expectations, is prima facie attention grabbing and, therefore, fodder for transmission from one person to another and from one generation to another. It is but a small step from such a concept to the religious concept of, for example, a statue that is capable of understanding (and therefore responding to) prayers offered to it.

Or take the category "person" which all human beings in all societies employ in their personal and social relationships. The standard default assumptions of "person" are that such an ontological category has the properties of intentionality, life, and physicality. Such expectations are so basic to our understanding of persons that we seldom if ever question them. (It is only scientists and philosophers who wonder about whether such a category is useful for the purpose of scientific explanation.) One need only breach one of these assumptions typically associated with such a category, for example, having a physical body, to deliver the concept of a person who is capable of intentionality and is alive (but has no body.) Once more, here is an arresting concept which is widespread across cultures. The concept of spirit, ancestor, god, angel, and demon immediately come to mind. What Boyer succeeded in showing here was that such concepts (which are typical of religious systems) are quite capable of being easily generated by our ordinary cognitive appara-

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

tus. With a slight "tweaking" of the default assumptions of the category in question religious concepts leap off the page!

But Boyer was particularly interested in analyzing and explaining how such notions are transmitted from one person to another and from one generation to another. Here was his proposal: Synchronically, at any particular moment in human history, a vast number of ideas are created and entertained by human beings. As we have already stated above, it is, of course, a fact that not all such ideas that are created and entertained by human minds are transmitted either from one person to another or from one generation to another. Some brainstorms subside rather quickly. In order for an idea to be transmitted it is necessary for it to meet two conditions: (1) it must be intuitive enough to be taken for granted, and (2) it must be interesting enough to demand attention (and, therefore, interesting enough to tell someone else about). If most of the attributes of the idea generally match our intuitions there is no need for this aspect of the idea to be explicitly transmitted because such ideas simply are part of the way we typically view the world. They represent our cognitive biases or predispositions to see the world one way rather than another. There is no need to explain how concepts such as "person" or "artificial object" are transmitted. That is just the way we think about the furniture of the world on the basis of how our mind/brain has been formed by the processes of evolution to interact with the various problems that mind/brains typically have to deal with. For general purposes it is sufficient to say that evolution has bequeathed us with a set of predispositions to form categories with which we can think about the world. It is up to evolutionary biologists, evolutionary psychologists, and cognitive neuroscientists to fill in the details of the route that the creation of such categories takes. But if there are aspects of the idea under consideration that do not match our expectations they immediately stand out against their background. We pay attention to such ideas (even if we do not believe that they have any application). For example, parents who presumably no longer believe in Santa Claus nevertheless transmit the idea of Santa Claus to their children simply because the parents implicitly know that the children are still susceptible to such ideas. Children are susceptible to such ideas because they are attention-grabbing. But Boyer warns us to be careful here. Ideas that are too "out of the ordinary" are not good candidates for transmission. They will be regarded as either too bizarre, or too silly to bother with.[9]

Now, how can such claims about the structure, production, acquisition, and transmission of religious representations (including religious ritual ones)

9 JUSTIN L. BARRETT has argued that they must be minimally counter-intuitive in order to qualify as candidates for transmission.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

be empirically confirmed? Are these just wild speculations? By no means. A number of cognitive scientists of religion have already begun to devise studies which go some way toward at least showing that such claims can be confirmed by empirical and experimental work. The first cognitive scientists to break empirical ground and bring the theoretical speculations down to earth were Justin L. Barrett and Frank Keil (1996). Barrett and Keil showed that an important distinction needed to be made between theological and religious thought. Despite the willingness of people to entertain sophisticated theological thought about God's properties during times of reflection, people, nevertheless, during real-time problem solving or causal reasoning, typically represented God as operating within time just like the rest of us.

Meanwhile Harvey Whitehouse[10] was puzzling over the phenomenon of how in a culture without writing rituals seldom practiced (perhaps every decade or so, if not longer) were transmitted to the next generation. Whitehouse saw this transmission problem as an issue of memory dynamics. Obviously if a ritual is practiced every day there is no problem of explaining how it is transmitted. Frequent repetition is sufficient to make such rituals memorable. Transmission of concepts only becomes a problem when rituals are not frequently performed. So Whitehouse argued that the less frequently a ritual is performed the more its transmissibility will depend upon factors such as emotional intensity and sensory pageantry. In fact Whitehouse argued that work done on flashbulb memory[11] went a long way toward accounting for the memorability and, therefore, transmissibility of infrequently performed, but emotionally intense rituals. Whitehouse used his fieldwork in order to test his theories.

More recently, partially in response to Whitehouse's theoretical and empirical investigations, McCauley and Lawson (2002) have reaffirmed the relevance of competence theorizing about ritual not only by arguing that this competence depends upon perfectly ordinary cognitive machinery that humans possess and that is dedicated to the representation of agents and actions generally but also by showing that competence theories can handle matters of actual cognitive processing and performance. In their new work they explore the contributions that research in cognitive psychology on enhanced memory clarifies matters of both structure and transmission, they compare the explanatory success of both the frequency and ritual form hypotheses. The ritual form hypothesis holds that aspects of the representations of ritual form explain and predict the comparative levels of sensory pageantry religious ritual incorporate. McCauley and Lawson investigate the means by which the

10 WHITEHOUSE 1992; 1995 and 2000.

11 KULIK & BROWN 1982.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

principles that generate the typology of religious ritual form account for when religious rituals enlist emotional stimulation and when they do not. They also show how their theory makes sense of larger historical patterns in the evolution of ritual systems identified by Whitehouse.

Quite independently other cognitive anthropologists were also beginning to turn their attention to religion. For example, Stewart Guthrie not only theorized about the human tendency to see "faces in the clouds" (1993) but focused specifically on why human beings model the world on themselves rather than on something else.[12] Guthrie argued that for evolutionary reasons human beings had a bias to treat things as human and alive even when they were not. He argued that this bias is part of an innate strategy designed by natural selection to interpret ambiguous things and events "as what matters most." When our interpretations are right we benefit, if we are wrong it does not matter all that much.[13]

In a recent experimental study Barrett and Lawson (2001) have subjected one of the predictions of Lawson and McCauley (2001), that people are capable of making judgments about the well-formedness of rituals, to empirical tests. Barrett and Lawson showed (1) that people with little or no knowledge of any given ritual system will have intuitions about the potential effectiveness of a ritual given minimal information about the structure of the ritual, (2) that the representation of superhuman agency in the action structure of a ritual will be considered the most important factor contributing to that effectiveness, and (3) that having an appropriate intentional agent initiate the action will be considered relatively more important than any specific action to be performed. These three predictions were tested on a sample of college students who rated the probability of various fictitious rituals to be effective in bringing about a specified consequence. The study confirmed all three predictions and suggested that expectations regarding ordinary social actions apply to religious rituals.

Such empirical and experimental work shows much promise and we can expect the next generation of students of comparative religion versed in the methods and theories of the cognitive sciences to make significant inroads into the explanatory problems that make the study of religion such an exciting area of inquiry. That next generation of theoreticians is already engaged in theoretical work and empirical study as recent conferences have demonstrated. The cognitive science of religion is no longer an emerging discipline; it is now empirically grounding itself in ethnographic and experimental studies.

12 ANDRESEN 2001.
13 GUTHRIE 2001, 9.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

Bibliography

ALCOCK, JOHN, The Triumph of Sociobiology, Oxford 2001.
ANDRESEN, JENSINE (ed.), Religion in Mind: Cognitive perspectives on religious belief, ritual, and experience, Cambridge 2001.
BARKOW, JEROME H., LEDA COSMIDES & JOHN TOOBY (eds.), The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture, New York 1992.
BARRETT, JUSTIN L. & F. C. KEIL, "Anthropomorphism and God Concepts: conceptualizing a non-natural entity," in: Cognitive Psychology 3 (1996), 219-247.
BARRETT, JUSTIN L. & E. THOMAS LAWSON, "Ritual Intuitions: Cognitive Contributions to Judgments of Ritual Efficacy," in: Journal of Cognition and Culture 1.2 (2001), 183-201.
BOYER, PASCAL, Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought, New York 2001.
BOYER, PASCAL, The Naturalness of Religious Ideas, San Francisco 1994.
CUNNINGHAM, GRAHAM, Religion and Magic: Approaches and Theories, New York 1999.
GOPNIK, ALISON, ANDREW N. MELTZOFF & PATRICIA A. KUHL, The Scientist in the Crib: Minds, Brains and How Children Learn, New York 1999.
GUTHRIE, STUART, "Why Gods? A cognitive theory," in: ANDRESEN 2001, 94-111.
HIRSCHFELD, LAWRENCE A. & SUSAN A. GELMAN, Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture, Cambridge 1994.
KULIK, J. & R. BROWN, "Flashbulb Memory," in: U. NEISSER (ed.): Memory Observed: Remembering in Natural Contexts, San Francisco 1982, 23-40.
LAWSON, E. THOMAS & ROBERT N. MCCAULEY, Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture, Cambridge 1990.
MCCAULEY, ROBERT N. & E. THOMAS LAWSON, Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms, Cambridge 2002.
MITHEN, STEVEN, The Prehistory of the Mind: The cognitive origins of art, religion and science, London 1996.
SPERBER, DAN, Rethinking Symbolism, Cambridge 1975.
— Explaining Culture: A Naturalistic Approach, Oxford 1996.
WHITEHOUSE, HARVEY, "Memorable Religions: Transmission, Codification, and Change in Divergent Melanesian Contexts," in: Man (N. S.) 27 (1992), 777-797.
— Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea, Oxford 1995.
— Arguments and Icons: The Cognitive, Social, and Historical Implications of Divergent Modes of Religiosity, Oxford 2000.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

Petitionary Prayer

Cognitive Considerations[1]

LUTHER H. MARTIN

Prayer is a prominent feature of [...] any system in which
superhuman power is imagined anthropomorphically in terms of agency.
More fundamentally, prayer is a request made of such divine agents.

ALDERINK & MARTIN 1997, 123

Prayer involves communication between
a material being—a person—and an immaterial being—God.

WOOLLEY & PHELPS 2001, 141

Talking with God is called prayer;
God talking with us is called schizophrenia.

TOMLIN 2002

Prayer seems to be a universal religious act. From requests made of ancestors by Confucians or by the Ashanti of West Africa,[2] to the prayers of ancient Vedic priests or those of the Vestal Virgins of Roman antiquity, to the repetitive redundancies of Buddhist prayer wheels or the fluttering of Tibetan prayer flags, the only substantial equivalence to be found among the distributed varieties of prayer seems to be that human beings everywhere pray.[3]

---

1 During his distinguished career, Hans G. Kippenberg has addressed an extraordinarily wide range of issues in the study of religion. The following study of petitionary prayer touches on many of these issues: magic (e.g., KIPPENBERG & LUCHESI 1978; SCHÄFER & KIPPENBERG 1997), the history of religions, especially those of the Graeco-Roman period (e.g., KIPPENBERG 1991), and theory and method in the study of religion, including a historical consideration of these theories and methods (e.g., KIPPENBERG 1997). I conclude this study by suggesting the possibilities offered by a new approach to the study of religion, the cognitive science of religion; I offer it in honor of and in the spirit of Professor Kippenberg's continuing contributions to our common field of study.

2 GOODY 1995, 209f.

3 HEILER 1958 [1932]; VAN DER LEEUW 1938, § 63.1.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

Historians of religion have accorded prayer place as "the central phenomenon of religion."[4] I will not, however, discuss all forms of prayer, such as formulaic or liturgical prayer and the predicted mnemonic effects for their contents in the context of doctrinal modes of religiosity.[5] Nor will I speak of the therapeutic effects claimed of prayer by the one praying, a claim for which there is some experimental evidence.[6] Rather, I should like to consider that form of prayer traditionally held to be "the prototype of all prayer," i.e., petitionary prayer,[7] and I should like to do so within a comparative framework, specifically with reference to my historical specialty, religions of the Graeco-Roman world, while noting, however, that ninety percent of modern Americans still pray for God's intervention in their lives.[8]

1. Petitionary Prayer

Petitionary prayer can be viewed generally as a human request of some superhuman agent who is believed to be capable of receiving and of understanding that request and from whom an explicit and specific response is expected.[9] Whereas the request is usually linguistic,[10] the anticipated response is not expected to be verbal (à la the ironic insight of the American comedienne Lily Tomlin) but is to be some occurrence—a hierophanous presence or a miraculous intervention—that is consequential upon an intentional act of the agent to whom the request has been addressed. That the specific response requested of the god was indeed expected is exemplified by the well-known assurance from the Gospel According to Mark that "everything that you pray and ask for [...]

4 HEILER 1958 [1932], xiii; JAMES 1987 [1902], 416.

5 WHITEHOUSE 2000.

6 At a molecular level, meditation, and likely praying, "slows metabolism in red blood cells and suppresses the production of cytokines—proteins associated with the kind of heightened immune response" associated with stress. Meditation "can have a positive, sustained effect on chronic pain and mood." From a physiological perspective, praying, like meditation, may "counteract the flight-or-fight response that floods the body with the stress hormone cortisol and that also shuts down the parasympathetic system, which normally restores order after the alert is over" (OZ 2003, 71; see ATRAN 2002, 191f.). From a cognitive perspective, "prayer meets or systematically manipulates modular input conditions of the human mind/brain" (ATRAN 2002, 210), e.g., the ask/request relation of human sociality.

7 HEILER 1958 [1932], 1; for a recent typology of prayer, see LADD & SPILKA 2002.

8 BLOOM 1999.

9 ALDERINK & MARTIN 1997, 123; FABER 2002, 69-70.

10 HINDE 1999, 133; FABER 2002, 60.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

you shall receive" (Mk. 11:24),[11] and is dramatically instantiated by the tenacious but futile pursuit of health by the second-century orator, Aelius Aristides, in response to his continuing entreaties to Asclepius over a thirteen-year period (Aristid. *Hier. Logoi, Or.* XLVII-LII).

The absence of expected responses to prayer in polytheistic contexts is often explained, as it was in Graeco-Roman antiquity, by having prayed to an incorrect or inappropriate deity (Horace *Ep.* 1.16.53-62), or, in the case of monotheistic traditions, to a "false" deity (Pl. *Cra.* 400 C). The question of exactly to which deity one should pray had been debated in Graeco-Roman culture since at least the fifth century B.C. According to an oracle from Dodona, for example, the Corcyreans asked Zeus Naios and his spouse Dione "to which of the gods or heroes they must sacrifice and pray in order to succeed in obtaining concord."[12] And the passage from Xenophon's *Anabasis* in which the historian queries Apollo about which of the gods he should sacrifice to is well known (Xen. *Anab.* 3.1.5). Nevertheless, the practical futility of such prayer could be generalized. As one anonymous complainant from the ancient world fumed: "just as the gods paid no heed (*ephisanto*) to me, I shall pay no heed (*phisomai*) to them."[13]

2. The Efficacy of Petitionary Prayer

The question of the efficacy of prayer was only raised for modernity in 1872 in an anonymously published article, "The 'Prayer for the Sick': Hints Towards a Serious Attempt to Estimate its Value," generally attributed to the London surgeon Sir Henry Thompson.[14] The author of this article proposed a scientific study of the matter employing control groups having a statistically significant population.[15] The most well-known contribution to what subsequently became known as "the prayer-gauge debate"[16] was by Sir Francis Galton, a cousin of Charles Darwin and one of the founders of modern statistics.[17]

---

11 The use in Mk. 11:24 of *elabete*, the aorist form of *lambanō*, with a somewhat futuristic sense is a rhetorical exaggeration expressing definite result; see KLOSTERMANN 1926, 133; BLASS & DEBRUNNER 1961, 333 (2); compare also Mt. 21:22.

12 PARKE 1967, 260, no. 3, cited by VERSNEL 1981, 5.

13 MITTEIS & WILCKEN 1912, 1, 2, 149, no. 120 (third century A.D.); trans. VERSNEL 1981, 37.

14 MEANS 1876, 7.

15 [THOMPSON] 1872, 16-17.

16 MEANS 1876.

17 DAVID 1968.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

Premised on the frequent, regular, and widespread intercessory prayers by British clergy and laity for the health of their sovereigns, Galton compared the mean age attained by members of the royal house with that of other privileged classes, e.g., clergy, lawyers, doctors, bankers, military officers, professors, etc. He discovered, however, that the "sovereigns are literally the shortest lived of all who have the advantage of affluence."[18] He noted further the statistical evidence for missionaries who, Galton observed, "one after another, dies shortly after his arrival" in the field, despite the sacred goals of their careers and the wealth of prayer with which they are dispatched and remembered;[19] and he noted further that insurance companies make absolutely no difference between the risks encountered by missionary vessels and those engaged in ordinary trade.[20] An explanation for such statistical anomalies concerning supplicatory expectations had already been offered some years earlier by the British physicist John Tyndall, who had provided an "Introduction" for the anonymous challenge to which Galton was replying. No prayer, he reasoned, "could call one shower from heaven or deflect towards us a single beam of the sun" without a "disturbance of natural law, quite as serious as the stoppage of an eclipse."[21]

Contemporary research on the efficaciousness of prayer has confirmed the sovereignty of natural law. These studies, which have largely continued to focus on healing, have, as in the pioneering statistical studies of the nineteenth century, disconfirmed claims about the healing efficacy of prayer, have identified causal variables independent of prayer in observed cases of healing, or have proven to be inconclusive.[22]

In the absence of any statistical or scientific evidence for the efficacy of prayer, claims to positive results continue, as in the healing traditions of the pre-scientific world, to rest on testimonials, i.e., on anecdotal evidence—a confusion of coincidence with cause.[23] Such claims, as Atran avers of "[p]ublic expressions of supernatural beliefs" generally, "rarely, if ever, take the form of generalized or universally quantified statements," such as "God answers all prayer requests." "Instead, supernatural phenomena are usually embedded in explicitly contextualized episodes" (i.e., anecdotal accounts), which tend "to generate an anticipation in anyone hearing the story" that *their*

18 GALTON 1876, 91.
19 GALTON 1876, 92f.
20 GALTON 1876, 99-101.
21 TYNDALL 1872 [1861], 39.
22 WULFF 1991, 167-172; KRYMKOWSKI-MARTIN 1998.
23 KRUSKAL 1988; DIACONIS & MOSTELLER 1989.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

prayers will be answered.[24] This personalized approach is, however, much like arguing against the enormous odds of winning the lottery that you must enter to win. It is true that someone generally, but not always, wins the lottery in the same way that it is true that events which have been the object of prayer sometimes, but not always, transpire. In the recent judgement of Scott Atran, the probability of actually obtaining the desired outcome of prayer ranges "between zero and chance."[25] Even if "the known physical and biological laws of the universe" *could* be suspended "with a prayer (or, for those who are less institutionalized, by crossing your fingers)," the "trick," Atran continues, "is in knowing how and when to suspend factual belief without countermanding the facts and compromising survival." But why, he concludes, take such a risk at all?[26]

In contrast to some species, the cognitive psychologist Daniel Kahneman has shown that humans are not very good at intuitively assessing probability, a critique of some aspects of rational choice theory for which Kahneman was recently (2002) awarded the Nobel Prize in economics. When people are asked, for example, to value two wagers, one with a high probability of winning but having a moderate stake and one with a low probability of winning but having a larger stake, they consistently value the option with the lower probability of winning over that with higher, even though they may claim a preference for the former.[27] Antonio Damasio suggests that such "failures of rationality" are "not due to a primary calculation weakness, but also due to the influence of biological drives [...] which are often manifest as emotions and feelings." Such evolutionarily driven overweighting of low probability, contributes, Kahneman argues, to the attractiveness of such pursuits as gambling and, we might add, to that of prayer.[28] Further, gamblers, like those who pray, often seek to influence the outcome of their actions by talking to the games they play as though they had psychological agency.[29] The cognitive archaeologist, Steven Mithen, has argued that such attempts to influence the natural world represent a strategy for exploring and exploiting the non-social world by employing thought processes evolved for social interaction.[30] Such psychological insights into how people actually behave might offer further insights into the universal and curiously tenacious perception of the effi-

24 ATRAN 2002, 88.
25 ATRAN 2002, 5.
26 ATRAN 2002, 5.
27 SLOVIC & LICHTENSTEIN 1983.
28 DAMASIO 2000, 186f.; 191f.; KAHNEMAN & TVERSKY 1979; see also KAHNEMAN ET AL. 1982; HOGARTH & REDER 1994; KAHNEMAN & TVERSKY 2000; GILOVICH ET AL. 2002.
29 SLONE 2003.
30 MITHEN 1994, 35.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

caciousness of prayer even though any generalizable basis for that efficaciousness remains unestablished.[31]

3. *Cognitive Considerations of Petitionary Prayer*

Cognitive and developmental psychologists now offer support for the anthropological insights of R. R. Marett a century ago that religious prayer involves the same natural dynamic as magical incantation,[32] namely, that employed by children in their longings and desires.[33] Jacqueline Woolley and Katrina Phelps, for example, have argued that such actions as wishing and praying "involve internal mental processes aimed at bringing about external, often physical, changes in the absence of intervening physical action on the part of the person" performing them.[34] Building upon natural representations of causal relations, this inference of causality at a distance,[35] is according to Karl Rosengren and Anne Hickling, an innate exploitation of a person's ordinary causal-explanatory system that is documented already during the first year of life and which, by four to five years of age, is capable of specifying the intentional actions of agents.[36] Further, cognitivists argue, praying activates the mental system that handles intuitions about ordinary verbal communication with another agent who, like any agent with

31 GOODY 1995, 28.

32 MARETT 1911; see also VAN DER LEEUW 1938, § 62.

33 FABER (2002, 8) offers a very interesting psychoanalytic explanation for this dynamic. Although one historian has recently observed that "Freudian psychology ['which seeks to account for the actions of individuals by invoking a set of unconscious impulses and inhibitions inherited—by everyone—from childhood'] offers a less than adequate explanation of human behavior, especially when it's projected across cultures and through time, or when it's compared with physiological explanations" (GADDIS 2002, 57, 59). In the critique of Ernest Gellner: "The idea that certain types of infancy experiences lead to certain types of adult personality" is untestable. Such an idea "is testable if either of the two domains (early experiences or adult personalities) is subdivided, with some reasonable degree of precision and above all of *independence*, into sub-categories. Then, *and only then*, can one say that there is some kind of functional relation, as specified in the theory, linking members of the one domain to those of the other. In fact, of course, the subcategorization in either domain is (1) extremely loose and wooly, and (2) entirely under the control of that very theory which is to be tested" (GELLNER 1985, 156f.).

34 WOOLLEY & PHELPS 2001, 158.

35 ROSENGREN & HICKLING 2000, 79; WOOLLEY 2000, 118.

36 ROSENGREN & HICKLING 2000, 78; 80.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

whom one communicates, is expected to hear and to answer.[37] It is, such researchers conclude, only the semantic inflections of culture that contrast wish with reality, magic with science, and that explain the effects of prayer—or the lack thereof—through interpretations of faith.[38] Assessing the claimed efficacy of prayer may shift, in other words, "from an early reliance on empirical observation (e.g., noticing how many times one actually got what one wished for) to a more faith-based method, in which 'failed' attempts [... can be] reinterpreted or explained away" by adjusting an initial expectation to the final answer.[39]

Although any mode of action is, in theological principle, available to divine agents, the actions of particular divine actors are nevertheless constrained by intuitions about human agents generally. As the classicist Henk Versnel has concluded of Western antiquity, "the believer [...] approached his god, in word and deed, as though he was a great and powerful human being."[40] Praying, in other words, is a normal manifestation of human folk psychology. A minimal violation of such ordinary intuitive categories by some counterintuitive factor has been shown to be mnemonically salient,[41] and prayer as a technique for transmitting particular cultural representations of superhuman agency may be, in itself, a sufficient explanation for its perseverance in the absence of demonstrable results.

37 GOODY 1995; BOYER 2001, 313; see MARETT 1911, 217. Proponents of rational choice theory also propose a theory of religion based upon the same principles as those governing secular behavior. Like any aspect of religion, they understand prayer "on the basis of exchange relations between human and supernatural beings" (STARK 1999, 264). But given that prayer is costly in terms of material sacrifice (at least prayer time expended), emotional expenditure (inciting fears and hopes), and cognitive effort (maintaining both factual and counterintuitive networks of beliefs) (ATRAN 2002, 4), praying apparently represents a "nonrecuperable cost" (ATRAN 2002, 114-117). Rational choice theorists would claim, however, that activities such as prayer fall within the domain of the theory's rational cost-benefit analysis given the faith-based beliefs of those praying (STARK 1999).

38 ROSENGREN & HICKLING 2000, 80; WOOLLEY & PHELPS 2001, 159.

39 WOOLLEY & PHELPS 2001, 159; TVERSKY & KAHNEMAN 1982, 14.

40 VERSNEL 1981, 38.

41 BOYER 2001.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

4. Implications of Cognitive Science for the Comparative and Historical Study of Religion: The Case of Petitionary Prayer

The universalistic tendencies of human cognition being described by a growing number of cognitive scientists suggest their significance for organizing the data of comparative and historical research. For example, the cognitive psychologist Justin Barrett, has argued that the "characteristics attributed to [a given culturally postulated superhuman agent] [...] provide believers with intuitions about what to ask the god for, even in the absence of explicit instruction."[42] When a divine agent is imagined to be at a significant distance, Barrett predicts, then petitionary prayer, in the absence of a pertinent theology to the contrary, will tend to ignore the superhuman powers attributed to that agent, omnipotence for example, and will consist instead of a disproportionate number of requests for that agent to act psychologically as opposed to physically or biologically.[43] This prediction about historical behavior is based upon a growing body of cognitive and developmental research (about a ubiquitous folk psychology) which demonstrates that people know from infancy that what any intentional agent does best from a distance is to influence psychological states: beliefs, opinions, desires, emotions, etc.[44] If, on the other hand, a divine agent is imagined to be in close proximity to the petitioner, then that agent is available to act through physical or biological, as well as through psychological, mechanisms. This prediction is based upon research showing that infants know (by means of a universalistic folk mechanics and/or folk biology) that physical contact is required in order to move or alter another physical object.[45]

Prayer from the Graeco-Roman period seems to offer historical confirmation for Barrett's prediction. Because of the general "presence of the gods" in the Graeco-Roman world,[46] we might expect that Greek and Roman popular petitions included requests for physical and biological, as well as for psychological remedies—and they did: concrete solutions to problems of human relationships such as theft, kidnapping, and family problems, petitions for

42 BARRETT 2002, 94; see ATRAN 2002, 9.

43 BARRETT 2001, 200; 2002.

44 BARRETT 2002, 97.

45 BARRETT 2001, 260; 2002, 97; see also LADD & SPILKA 2002, 482. There remains considerable debate about the exact ontological boundaries of the folk psychological domain and those of folk mechanics and folk biology. Barrett's suggestion notwithstanding, it is debated exactly "how people decide [...] when it is appropriate to invoke psychological versus mechanical principles [...], or psychological versus biological principles [...] to explain or predict regularities in the world" (ATRAN 2002, 58).

46 See, for example, the vivid description by HOPKINS 1999.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

financial well-being, for the health and well-being for self, family, and the emperor as well as for one's crops and one's horse or donkey, for pregnancy or for relief from pregnancy, from all sorts of dangers, from storms at sea to mad dogs,[47] not to mention prayers of revenge whereby misfortune was removed from one's own domain to that of one's enemy.[48] Greek and Roman prayers for the more noble (psychological) virtues of friendship, concord, happiness, and peace are, on the other hand, evinced only in literary and philosophical texts.[49] In later Hellenistic reimaginings of their superhuman agents as distant utopian and cosmological deities, for example, the transformation of Isis, Queen of the Nile (Plut. *De Is.et Os.* 32) into Isis, Universal Queen of Heaven (Apul. *Met.* 11.2), we can increasingly document a petitionary trend towards requests solely for psychological effects, for example, the prayer of Apuleius' Lucius for "peace and rest" in the face of his "misfortune" (Apul. *Met.* 11.2) or those of the *Corpus Hermeticum* in support of purely spiritual goals.[50] In the same religio-cultural context, we can also note the shift from the numerous physical and biological consequences requested of the incarnate deity Jesus according to the gospel tradition to the increasingly exclusive psychological concerns of faith following accounts of his ascension, a trend coming into conformity thereby with the central focus of the Pauline tradition and its representation from the beginning of a distant cosmic Christ.

Conclusion

A cognitive approach to the study of religions transforms such history of religions categories as "petitionary prayer" from a central theological category for which the problem of efficacy must somehow be addressed and evaluated to an analytical category by which historical and comparative researches might ascertain those ways in which superhuman agency is represented as well as those ways in which superhuman agency is related to. On the one hand, culturally informed factors, such as the characteristics posited of the superhuman agents to whom prayer is offered, can differentiate expectations of prayer and distinguish among the wishes of fantasy, the incantations of magic, and the petitions of prayer—if indeed such distinctions are made at all. On the other hand, predictions about human behavior made on the basis of "cognitive

47 VERSNEL 1981, 8f.
48 VERSNEL 1981, 20.
49 VERSNEL 1981, 10.
50 SELLEW 1997, 165.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

observations about how minds function" can relieve historians and comparativists from seeking cultural data that might explain or model similarities among such universally distributed religious practices as those categorized as "prayer,"[51] by organizing their data according to predictable patterns of human cognition.

Bibliography

ALDERINK, LARRY & LUTHER H. MARTIN, "Prayer in Greco-Roman Religions," in: M. KILEY (ed.), Prayer from Alexander to Constantine. A Critical Anthology, London 1997, 123-127.

ATRAN, SCOTT, In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion, New York & Oxford 2002.

BARRETT, JUSTIN L., "Exploring the Natural Foundations of Religion," in: Trends in Cognitive Sciences 4/1 (2000), 29-30.

— "How Ordinary Cognition Informs Petitionary Prayer," in: Journal of Cognition and Culture 1/2 (2001), 259-269.

— "Dumb Gods, Petitionary Prayer and the Cognitive Science of Religion," in: I. Pyysiäinen & V. Anttonen (eds.), Current Approaches in the Cognitive Science of Religion, London 2002, 93-109.

BLASS, FRIEDRICH & ALBERT DEBRUNNER, A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature, R. W. FUNK, trans. and rev., Chicago 1961.

BLOOM, HAROLD, "Billy Graham," in: Time, 14 June (1999), 120-123.

BOYER, PASCAL, Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought, New York 2001.

DAMASIO, ANTONIO, Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain, New York 2000.

DAVID, FLORENCE N., "Galton, Francis," in: D. L. SILLS (ed.), International Encyclopedia of the Social Sciences, New York 1968, vol. 6, 48-53.

DIACONIS, PERSI & FREDERICK MOSTELLER, "Methods for Studying Coincidences," in: Journal of the American Statistical Association 84/408 (1989), 853-861.

DOUGLAS, MARY, Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo, New York 1984.

FABER, MEL D., The Magic of Prayer. An Introduction to the Psychology of Faith, Westport 2002.

GADDIS, JOHN LEWIS, The Landscape of History. How Historians Map the Past, Oxford 2002.

GALTON, FRANCIS, "Statistical Inquiries Into the Efficacy of Prayer," in: The Fortnightly Review, N. S. 12, August 1872, 125-135; rpt. in: JOHN O. MEANS (ed.), The Prayer-Gauge Debate, Boston 1876.

GELLNER, ERNEST, The Psychoanalytic Movement. The Cunning of Unreason, Evanston & London 1985.

51 BARRETT 2002, 106.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

GILOVICH, THOMAS, DALE GRIFFIN & DANIEL KAHNEMAN (eds.), Heuristics and Biases. The Psychology of Intuitive Judgement, Cambridge 2002.

GOODY, ESTHER, "Introduction," in: E. GOODY (ed.), Social Intelligence and Interaction. Expressions and Implications of the Social Bias in Human Interaction, Cambridge 1995, 1-33.

— "Social Intelligence and Prayer as Dialogue," in: E. GOODY (ed.), Social Intelligence and Interaction. Expressions and Implications of the Social Bias in Human Interaction, Cambridge 1995, 206-220.

HEILER, FRIEDRICH, Prayer. A Study in the History and Psychology of Religion [1932], trans. and ed. by S. MCCOMB, New York & Oxford 1958.

HINDE, ROBERT A., Why Gods Persist. A Scientific Approach to Religion, London 1999.

HOGARTH, ROBIN M. & MELVIN W. REDER (eds.), Rational Choice. The Contrast Between Economics and Psychology, Chicago 1994.

HOPKINS, KEITH, A World Full of Gods. The Strange Triumph of Christianity. New York & London 1999.

JAMES, WILLIAM, The Varieties of Religious Experience [1902], New York 1987.

KAHNEMAN, DANIEL & AMOS TVERSKY, "Prospect Theory. An Analysis of Decisions Under Risk," in: Econometrica 47/2 (1979), 263-291.

KAHNEMAN, DANIEL & AMOS TVERSKY (eds.), Choices, Values, and Frames, Cambridge 2000.

KAHNEMAN, DANIEL, PAUL SLOVIC & AMOS TVERSKY (eds.), Judgement Under Uncertainty. Heuristics and Biases, Cambridge 1982.

KILEY, MARK (ed.), Prayer from Alexander to Constantine. A Critical Anthology, London 1997.

KIPPENBERG, HANS G., Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft, Frankfurt a. M. 1991.

— Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997.

KIPPENBERG, HANS G. & BRIGITTE LUCHESI (eds.), Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, Frankfurt a. M. 1978.

KLOSTERMANN, ERICH, Das Markusevangelium, Tübingen 1926.

KRUSKAL, WILLIAM, "Miracles and Statistics. The Casual Assumption of Independence," in: Journal of the American Statistical Association 83/404 (1988), 929-940.

KRYMKOWSKI, DANIEL & LUTHER H. MARTIN, "Religion as an Independent Variable. An Exploration of Theoretical Issues," in: Method & Theory in the Study of Religion 10/2 (1998), 187-198.

LADD, KEVIN L. & BERNARD SPILKA, "Inward, Outward, and Upward. Cognitive Aspects of Prayer," in: Journal for the Scientific Study of Religion 41/3 (2002), 475-484.

LAWSON, E. THOMAS & ROBERT N. MCCAULEY, Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture, Cambridge 1990.

LEEUW, GERARDUS VAN DER, Religion in Essence and Manifestation, J. E. TURNER, trans., London 1938.

MARETT, ROBERT R., "Prayer," in: The Encyclopaedia Britannica, 11th ed., New York 1911, vol. 22, 256b-258b.

MCCAULEY, ROBERT & E. THOMAS LAWSON, Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundations of Cultural Forms, Cambridge 2002.

MEANS, JOHN O. (ed.), The Prayer-Gauge Debate, Boston 1876.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

MITHEN, STEVEN, "From Domain Specific to Generalized Intelligence. A Cognitive Interpretation of the Middle/Upper Palaeolithic Transition," in: C. RENFREW & E. B. W. ZUBROW (eds.), The Ancient Mind. Elements of Cognitive Archaeology, Cambridge 1994.

MITTEIS, LUDWIG & ULRICH WILCKEN, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde, 4 pts. in 2 vols., Leipzig & Berlin 1912.

OZ, MEHMET, "Say 'Om' Before Surgery," in: Time, 20 January (2003), 71.

PARKE, HERBERT WILLIAM, The Oracles of Zeus, Oxford 1967.

ROSENGREN, KARL S. & ANNE K. HICKLING, "Metamorphosis and Magic. The Development of Children's Thinking About Possible Events and Plausible Mechanisms," in: K. S. ROSENGREN, C. N. JOHNSON & P. L. HARRIS (eds.), Imagining the Impossible. Magical, Scientific, and Religious Thinking in Children, Cambridge 2000.

SCHÄFER, PETER & HANS G. KIPPENBERG (eds.), Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium, Leiden 1997.

SELLEW, PHILIP, "A Secret Hymn about Rebirth. *Corpus Hermeticum* XIII.17-20," in: M. KILEY (ed.), Prayer from Alexander to Constantine. A Critical Anthology, London 1997, 165-170.

SLONE, JASON, "Luck Beliefs. A Case of Theological Incorrectness," in: T. LIGHT & B. WILSON (eds.), Religion as a Human Capacity: A Festschrift in Honor of E. Thomas Lawson, Leiden, forthcoming 2003.

SLOVIC, PAUL & SARAH LICHTENSTEIN, "Performance Reversals. A Broader Perspective," in: American Economic Review 73 (1983), 596-605.

STARK, RODNEY, "Micro Foundations of Religion. A Revised Theory," in: Sociological Theory 17/3 (1999), 264-289.

[THOMPSON, HENRY], "The 'Prayer for the Sick'. Hints Towards a Serious Attempt to Estimate its Value," in: The Contemporary Review 7, n. s., July 1872, 205-210; rpt. in: JOHN O. MEANS (ed.), The Prayer-Gauge Debate, Boston 1876, 9-19.

TOMLIN, LILY, "40th Anniversary of the Improv," NBC Television, broadcast 3 September 2002, 8:00-9:00 p.m.

TVERSKY, AMOS & DANIEL KAHNEMAN, "Judgement Under Uncertainty. Heuristics and Biases," in: DANIEL KAHNEMAN, PAUL SLOVIC & AMOS TVERSKY (eds.), Judgement Under Uncertainty. Heuristics and Biases, Cambridge 1982, 3-20.

TYNDALL, JOHN, "Prayer and Natural Law," in: Mountaineering (1861), rpt. in: J. TYNDALL, Fragments of Science for Unscientific People, New York 1872, 35-40.

VERSNEL, HENK S., "Religious Mentality in Ancient Prayer," in: HENK S. VERSNEL (ed.), Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World, Leiden 1981, 1-64.

WHITEHOUSE, HARVEY, Arguments and Icons. Divergent Modes of Religiosity, Oxford 2000.

WOOLLEY, JACQUELINE D., "The Development of Beliefs About Direct Mental-Physical Causality in Imagination, Magic, and Religion," in: K. S. ROSENGREN, C. N. JOHNSON & P. L. HARRIS (eds.), Imagining the Impossible. Magical, Scientific, and Religious Thinking in Children, Cambridge 2000, 99-129.

WOOLLEY, JACQUELINE D. & KATRINA E. PHELPS, "The Development of Children's Beliefs about Prayer," in: Journal of Cognition and Culture 1/2 (2001), 139-166.

WULFF, DAVID M., Psychology of Religion. Classic and Contemporary Views, New York 1991.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

Überlegungen zur Legitimität eines universalen Religionsbegriffs

MARTIN RIESEBRODT

Auseinandersetzungen über den Religionsbegriff stellen in der Regel mehr als einen rein wissenschaftlichen Versuch dar, einen objektiv gegebenen Gegenstand möglichst sachgerecht zu definieren und zu untersuchen. Vielmehr handelt es sich bei der „Religion" um ein zwar nicht ausschließlich, aber doch weitgehend in der westlichen Moderne geformtes Konzept, anhand dessen Debatten von grundsätzlicher Problematik geführt werden. Man kann wohl ohne Übertreibung behaupten, dass ganz zentrale Fragestellungen der westlichen Moderne anhand des Religionsbegriffs diskutiert wurden und werden, die von der Metaphysik über die Erkenntnistheorie, Ethik und Ästhetik zur Anthropologie reichen. Je nachdem, wie „Religion" verstanden wird, handelt es sich bei ihr um einen unverzichtbaren Bestandteil von Gesellschaft, eine *a priori* gegebene Fakultät des Menschen, die Grundlage jeglicher Moral oder um ein Symptom von Entfremdung, ein Überbleibsel eines vorwissenschaftlichen Zeitalters, eine Ideologie im Dienste weltlicher Interessen, eine infantile Illusion oder romantischen Eskapismus. Man kann Religion so allgemein definieren, dass jeder „irgendwie" religiös sein muss, oder so speziell, dass kaum jemand „wirklich" religiös sein kann. Man kann Religion so verstehen wollen, dass es sich bei ihr um ein Phänomen der Vergangenheit handelt, das langsam aber sicher wegsäkularisiert wird oder das zwar seine Form verändert, aber *per definitionem* gar nicht verschwinden kann. Jede Definition von Religion ist deshalb in der Gefahr, kaum mehr als die Vorurteile oder Wunschvorstellungen dessen, der definiert, sprachlich zu verklausulieren.

Angesichts solcher Schwierigkeiten wird die Kritik des Ethnologen Talal Asad[1] verständlich, der einen universalen Religionsbegriff grundsätzlich für unmöglich hält. Asad argumentiert, dass alle transhistorischen und transkulturellen Definitionsversuche von Religion letztlich nicht nur Produkt eines westlich-modernen Ethnozentrismus sind, sondern auch die Eingebettetheit solcher Definitionen in Diskurse verkennen, die über Sprachregelungen

1 ASAD 1993.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

Macht auszuüben suchen. Diese auf den ersten Blick plausibel erscheinende Kritik hat zu erheblicher Irritation und Verwirrung geführt, speziell in Disziplinen, die auf dem Religionsbegriff basieren. Wenn „Religion" keine universal verwendbare analytische Kategorie sein kann, was ist dann der Gegenstand von „Religionswissenschaft" oder „Religionssoziologie"? Wie und was studiert und vergleicht man? Doch genau diese Fragen kann Asad selbst nicht beantworten. Zudem legen seine eigenen Studien die Frage nahe, wie er selbst eigentlich dazu kommt, etwa das „mittelalterliche Christentum" und den „mittelalterlichen Islam" zu vergleichen. Und warum benutzt er den Religionsbegriff, den er ablehnt, im Titel seines Buches? Offenbar hat Asad seine eigene Kritik am Religionsbegriff nicht konsequent zu Ende gedacht.

Asad hat zweifellos Recht, dass der Religionsbegriff – im weiteren Sinne des Wortes – „diskursiv" geformt wird. Was er jedoch ungenügend berücksichtigt, sind die gleichzeitige Vielfalt solcher Diskurse, ihr primär normativer Charakter sowie ihre transhistorisch und transkulturell typischen Formen. Wie ich im Folgenden zeigen will, deutet die Analyse typischer Religionsdiskurse gerade auf die Möglichkeit und Legitimität eines universalen analytischen Religionsbegriffs hin, der das jeweils historisch-kulturelle Selbstverständnis der Betroffenen nicht kolonisiert, sondern freizulegen hilft. Anstatt also den Religionsbegriff aufzugeben, schlage ich hier eine Annäherung an die Konzeption der „Religion" vor, die ich in Anlehnung an Robert Merton als „referenziell" bezeichne.[2]

Ich gehe davon aus, dass „religiöse" Institutionen und Akteure sich tendenziell in allen Kulturen und zu allen Zeiten wechselseitig als ähnlich wahrnehmen und dies in ihren Sozialbezügen ausdrücken. Diese Ähnlichkeiten können eher sachlich beschreibend oder polemisch wertend ausgedrückt werden. Sie können sich in Strukturen der Konkurrenz, der Gleichordnung oder Hierarchie organisieren. Sie können sich auch auf unterschiedliche Trägerschaften von Religion beziehen, wie etwa ethnische Gruppen, freiwillige Vereinigungen oder Staaten. Dabei ist weder entscheidend, ob der Religionsbegriff oder ein vergleichbarer allgemeiner Begriff sprachlich vorkommt, noch ist es signifikant, welche Strategien der Darstellung, Legitimierung und Delegitimierung verwendet werden. Bei all diesen Diskursformen handelt es sich schließlich nicht um akademische Definitionsanstrengungen, sondern um soziale Auseinandersetzungen, bei denen es nicht um einen analytischen Religionsbegriff geht, sondern um die Unterscheidung zwischen guter und schlechter, legitimer und illegitimer Religion.

2 MERTON 1956.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

Um dieses referenzielle Religionsverständnis zu belegen, will ich konkret wechselseitige Bezugnahmen von Religionen untersuchen, wie sie in Polemiken[3] sowie wechselseitigen Anleihen und Aneignungen von Religionen vorkommen. Weiterhin untersuche ich Edikte, die die Regulierung religiöser Institutionen aus herrschaftlicher Perspektive zum Gegenstand haben.[4] Um Asads Kritik zu entkräften, es handle sich beim Religionsbegriff allein um ein modern-westliches Konstrukt, greife ich ausschließlich auf vormodern-westliche oder außerwestliche Beispiele zurück. Die folgenden Ausführungen dienen nicht der Auffindung eines universalen Religionsbegriffs, sondern der Rechtfertigung eines analytischen Religionsbegriffs mit universalem Anspruch aus der Perspektive einer verstehenden Soziologie.

Abgrenzung, Polemik, Konkurrenz

Polemik ist eine uralte Form der wechselseitigen Wahrnehmung von Religionen, die sich als Opponenten oder Konkurrenten begreifen. In ihrer literarischen Form scheint die Polemik eine Spezialität religiöser Intellektueller darzustellen, die freilich über Predigt und Agitation auch weitere soziale Kreise ergreifen und bis zur Verfolgung führen kann. Religiöse Polemik wendet sich sowohl gegen interne Abweichungen als auch gegen externe Differenz. Jede Religion bedarf eines Gegensatzes, einer Differenz, um sich selbst als Religion darstellen und wahrnehmen zu können. Alle sich neu konstituierenden oder expandierenden Religionen greifen deshalb auf Polemik zurück oder sind Gegenstand von Polemik. Polemik zielt jedoch nicht nur auf Abgrenzung nach außen, sondern dient oftmals primär der Erhöhung des Konformitätsdruckes nach innen. In vielen der nachfolgenden Zitate wird klar, dass die Grenzziehung zu anderen „Religionen" deshalb als nötig erachtet wird, weil diese Grenzen in der Praxis von den „Gläubigen" ignoriert werden. Es sind tendenziell eher Funktionäre und Intellektuelle, denen es um die Reinheit von Praxis und Lehre geht, während die einfachen Religionsangehörigen sich offenbar weit weniger um solche Grenzen gekümmert und an mehreren Kulten gleichzeitig teilgenommen haben. Gleichzeitig schafft aber erst diese Abgrenzung und die daraus folgende Systematisierung aus einer vagen

3 CANCIK 1990.

4 Eine weitere Ressource wären Reiseberichte, auf deren Untersuchung ich hier jedoch aus Platzgründen verzichte.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

Ansammlung von Praktiken und Glaubensvorstellungen Judentum, Christentum, Islam, Buddhismus, Hinduismus oder Shinto.

Schon das antike Judentum konstituiert sich in Relation und in Abgrenzung zu anderen Religionen.[5] Die Bezüge auf andere Götter, bildliche Repräsentationen und Praktiken sind zahlreich. Der unsichtbare Gott der hebräischen Bibel wird verglichen mit den Göttern und Götterstatuen anderer Stämme, seine Macht mit der Macht anderer Götter, seine Art verehrt zu werden mit anderen religiösen Praktiken. Das erste Gebot grenzt den Gott des Judentums von anderen Göttern und Idolen ab, deren Verehrung er unter Strafe verbietet.

Dann sprach Gott alle diese Worte: Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus. Du sollst neben mir keine anderen Götter haben. Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgend etwas am Himmel droben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde. Du sollst dich nicht vor anderen Göttern niederwerfen und dich nicht verpflichten. Denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifersüchtiger Gott [...].[6]

Die Verheißung der Landnahme gründet ebenfalls auf der Ablehnung und sogar Zerstörung fremder Kulte:

Wenn mein Engel dir vorausgeht und dich in das Land der Amoriter, Hethiter, Perisiter, Kanaaniter, Hiwiter und Jebusiter führt und wenn ich sie verschwinden lasse, dann sollst du dich vor ihren Göttern nicht niederwerfen und dich nicht verpflichten, ihnen zu dienen. Du sollst keine Kultgegenstände herstellen wie sie, sondern sie zerstören und ihre Steinmale zerschlagen.[7]

Strafen für die Verehrung fremder Götter werden nicht nur angedroht, sondern auch ausgeführt: „Der König von Assur [...] rückte gegen Samaria vor und belagerte es drei Jahre lang. [...] Er verschleppte die Israeliten nach Assur [...]. Das geschah, weil die Israeliten sich gegen den Herrn, ihren Gott, versündigten [...]. Sie verehrten fremde Götter."[8]

Das Christentum konstituiert sich gleichermaßen in Abgrenzung zu anderen religiösen Gruppen und Positionen. Als jüdische Sekte polemisiert das Christentum zunächst primär gegen das Judentum seiner Zeit, vor allem gegen die Pharisäer und die „Gesetzeslehrer"[9] sowie gegen die Sadduzäer.[10] So

5 GOLDENBERG 1998.
6 Ex. 20,1-5.
7 Ex. 23,23f. S. auch Dt. 7,5, wo es heißt: „So sollt ihr gegen sie vorgehen: Ihr sollt ihre Altäre niederreißen, ihre Steinmale zerschlagen, ihre Kultpfähle umhauen und ihre Götterbilder im Feuer verbrennen."
8 2 Kön. 17,5-7. Siehe weiterhin Esra 10.
9 So etwa Mt. 12,1-8; Mk. 2,18-28; Lk. 6,1-11; 11,37-54.
10 Etwa Mt. 16,5-12.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

beginnen zum Beispiel mehrere Verse im Matthäusevangelium mit dem Ausruf „Weh euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler!“[11] In dieser Auseinandersetzung geht es vor allem um die Deutung des Gesetzes. Weiterhin findet eine Abgrenzung gegenüber „falschen Propheten“ statt, vermutlich konkurrierenden messianischen Gruppen.[12] Mit Ausweitung des Christentums in die Welt des Hellenismus werden dann auch zunehmend die „Heiden“ als Bezugsgruppe relevant.[13] Dies wird besonders in den Briefen des Paulus deutlich. So ruft er beispielsweise die neuen Heidenchristen auf, den „Götzendienst“ und das „Götzenopferfleisch“ zu meiden.[14] Nachdem er auf den so genannten „Tanz ums ‚goldene Kalb‘“ (Exodus 32) verwiesen hat, warnt er vor dem Götzendienst und den drohenden Sanktionen: „Darum, liebe Brüder, meidet den Götzendienst!“ Unter Verweis auf die bevorstehende Gefahr fährt er fort:

> Schaut auf das irdische Israel: Haben die, welche von den Opfern essen, nicht teil am Altar? Was meine ich damit? Ist denn Götzenopferfleisch wirklich etwas? Oder ist ein Götze wirklich etwas? Nein, aber was man dort opfert, opfert man nicht Gott, sondern den Dämonen. Ich will jedoch nicht, dass ihr euch mit Dämonen einlasst. Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen. Ihr könnt nicht Gäste sein am Tisch des Herrn und am Tisch der Dämonen. Oder wollen wir die Eifersucht des Herrn wecken? Sind wir stärker als er? (1 Kor. 10,18-22)

Wie Judentum und Christentum, so konstituiert sich auch der frühe Islam im Bezug auf andere Religionsgemeinschaften, speziell nun auf jüdische, christliche und „idolatrische“ Gruppen und Praktiken.[15] Er unterscheidet primär zwischen den (anderen) Buchreligionen,[16] also Judentum und Christentum, einerseits und Polytheismus oder Idolatrie[17] andererseits. Damit will der Islam Religionen unterschiedlicher Niveaus und Authentizität unterscheiden. Zum einen fungieren Buchreligionen als Religionen höherer Ordnung, als Überwinder der niedrigeren, idolatrischen Form. Innerhalb der Buchreligionen sieht sich der Islam als dem Judentum und Christentum teils vergleichbar, teils überlegen an, ja, er definiert sich als Wiederherstellung von deren ursprünglicher Botschaft. Hinsichtlich des Polytheismus führt der Islam die Polemik des Judentums und Christentums im Wesentlichen fort. Auch im Islam wird vor allem der Rückfall der Muslime in den Polytheismus bekämpft.

---

11 Mt. 23,13.
12 Mt. 24,23f.; Apg. 13,6.
13 Apg. 14; 17,16-34; 19,21-40.
14 Röm. 2,12-16; 1 Kor. 8; 1. Kor. 10,14-22; Gal. 4,8-20.
15 Einen guten Gesamtüberblick bietet WAARDENBURG 1999.
16 *Ahlu'l-kitab*.
17 *Mushrik* oder *kafir*. S. GIMARET 1996.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

So klingt beispielsweise in Sure 109, über „Die Ungläubigen", eher ein tolerantes Nebeneinander von Islam und Polytheismus an, wenn es heißt: „Sprich: O ihr Ungläubigen, ich diene nicht dem, dem ihr dienet, und ihr seid nicht Diener dessen, dem ich diene. Und ich bin nicht Diener dessen, dem ihr dientet, und ihr seid nicht Diener dessen, dem ich diene. Euch eure Religion und mir meine Religion."[18]

Geht es jedoch um den Rückfall in den Polytheismus, so sind drastische Sanktionen zu erwarten: „Siehe, Allah vergibt nicht, dass man ihm Götter beigesellt; doch verzeiht er, was außer diesem ist, wem er will. Und wer Allah Götter beigesellt, der hat eine gewaltige Sünde ersonnen" (Sure 4,48). Gegenüber Judentum und Christentum grenzt sich der Islam ab als der wahre Monotheismus. So heißt es etwa gegen die christliche Doktrin der Dreifaltigkeit gerichtet:

O Volk der Schrift, überschreitet nicht euern Glauben und sprechet von Allah nur die Wahrheit. Der Messias Jesus, der Sohn der Maria, ist der Gesandte Allahs und sein Wort, das er in Maria legte, und Geist von ihm. So glaubet an Allah und an seinen Gesandten und sprechet nicht: „Drei". [...] Allah ist nur ein einziger Gott; Preis Ihm, dass ihm sein sollte ein Sohn! (Sure 4,171)

In Sure 98 schließlich kommt eine radikalere Sicht des Gegensatzes zwischen Islam und den anderen Religionen zum Ausdruck:

Nicht eher wurden die Ungläubigen von dem Volke der Schrift und die Götzenanbeter abtrünnig, als bis der deutliche Beweis zu ihnen kam: Ein Gesandter von Allah, der reine Seiten verliest, darinnen wahrhafte Schriften sind. [...] Siehe, die Ungläubigen vom Volk der Schrift und die Götzendiener werden in Dschehannams Feuer kommen und ewig darinnen verweilen. Sie sind die schlechtesten der Geschöpfe. (Sure 98,1-6)

Das referenzielle Religionskonzept kommt gleichermaßen deutlich in dem Ali Tabari (gest. 855) zugeschriebenen *Book of Religion and Empire* zum Ausdruck. Im Schlusskapitel stellt er die hypothetische Frage.

What would you say of a man coming to this country from the regions of India and China, with the intention of being rightly guided, of inquiring into the religions found in it, and of acquainting himself with the customs of its inhabitants? It will be said to him that some of its inhabitants belong to a religion called *Magianism*. [...] Some of its inhabitants belong to a religion called *Zindikism*. [...] Some of its inhabitants belong to a religion called *Christianism*. [...] Some of its inhabitants belong to a religion called *Judaism*. [...] Some of its inhabitants belong to this pure and sublime religion called *Islam*.[19]

18 Übersetzung der Koranzitate nach MAX HENNING.

19 TABARI 1970, 165f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

Was an diesen Zitaten interessiert, ist selbstverständlich nicht, dass jemand einen arabischen Begriff, wie *din*, mit „Religion" übersetzt. Allein interessant ist die Tatsache, dass Ali Tabari in seiner polemischen Präsentation Phänomene miteinander vergleicht, die man auch auf der Grundlage eines expliziten Religionsbegriffes miteinander vergleichen würde. Offenbar betrachtet Tabari „Magianismus", „Zindikismus", „Christianismus", „Judentum" und „Islam" als Alternativen, die auf einer Skala der Wertung von „irrtümlich, unrein und dumm" im Falle der ersten beiden bis zu „gut und rein" im Falle des Islam gestaffelt sind. Natürlich ist klar, dass der fiktive Inder oder Chinese die richtige Wahl treffen würde, wenn er klare Urteilskraft besäße.[20]

Jenseits solcher stark polemisch geprägten Abhandlungen, in denen die Überlegenheit des Islam gegenüber anderen Religionen im Zentrum steht, findet sich aber auch eine reichhaltige Literatur, die sich mit diesen Themen stärker beschreibend befasst.[21] Franz Rosenthal spricht gar davon, dass das vergleichende Studium der Religionen einen der großen Beiträge der muslimischen Zivilisation darstellt.[22] Einer der bedeutendsten Beiträge dazu stammt von Sharastani (1086–1153) in seinem Werk *Kitab al-milal wan-nihal*.[23]

Sharastanis Rangordnung der Religionen folgt weitgehend dem bekannten Muster, nämlich ihrer Nähe zum Islam, differenziert es jedoch weiter. So unterscheidet er die folgenden vier Gruppen:

> (1) those who possess a revealed book [...] , i.e., Jews and Christians; (2) those who possess something like a revealed book, i.e., Magians and Manichaeans; (3) those who subscribe to laws and binding judgements without benefit of a revealed book, i.e., the ancient Sabians; and (4) those who have neither a revealed book nor fixed laws, i.e. the ancient as well as the materialist philosophers, the star- and idol-worshippers, and the Brahmans.[24]

Diese Beispiele aus zentralen Texten des Judentums, Christentums und Islam belegen deutlich, dass sich alle drei abrahamitischen Religionen im Kontrast zu anderen definiert und konstituiert haben. Im Wesentlichen setzt sich diese wechselseitige Bezugnahme auch im späteren Judentum, Christentum und Islam fort.[25]

Ein solches referenzielles Religionsverständnis lässt sich auch in den asiatischen Religionen aufzeigen, wie schon die Anfänge des Buddhismus zei-

---

20 Ebd., 167.
21 WAARDENBURG 1999.
22 S. Vorwort zu LAWRENCE 1976.
23 Ebd.; s. auch WAARDENBURG 1999, 29f.
24 LAWRENCE 1976, 16f.
25 STEINSCHNEIDER 1877 sowie WAARDENBURG 1999.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

gen. Der indische Buddhismus entsteht als eine Bewegung, die sich einerseits vom Brahmanismus, andererseits von anderen Asketenbewegungen abgrenzt. Nachdem sich der spätere Buddha zunächst wie andere Samanas der extremen Askese zuwandte,[26] fand er Erleuchtung erst, nachdem er die Selbstkasteiung aufgegeben bzw. gemäßigt hatte. Fünf Mönchen, die ihn befragen, verkündet er die Lehre vom mittleren Weg:

> These two (dead) ends, monks, should not be followed by one who has gone forth. Which two? That which is, among sense-pleasures, addiction to attractive sense-pleasures, low, of the villager, of the average man, unariyan, not connected with the goal; and that which is addiction to self-torment, ill, unariyan, not connected to the goal. Now, monks, without adopting either of these (dead) ends, there is a middle course, fully to be the Truthfinder, making for vision, making for knowledge, which conduces to calming, to super-knowledge, to awakening, to nirvana.[27]

In diesem Text grenzt der Buddha seine Lehre also zunächst einerseits von den Laien, andererseits von den extremen Asketen ab. Im anschließenden Text wird dann ausführlichst geschildert, wie der Buddha seine überlegene Macht gegenüber den „Asketen mit den verfilzten Haaren" demonstriert und sie schließlich zu Mönchen in seiner Gefolgschaft macht.[28] Schon die Länge der Erzählung legt deren besondere Bedeutung nahe. Hier wird die Konkurrenz bezwungen.

Eine weitere Polemik, die Brahmajala Sutta, richtet sich gegen die falsche Theorie und Praxis von Einsiedlern und Brahmanen. Zum einen kritisiert der Buddha sie dafür, dass zumindest einige von ihnen nicht nur von den Spenden der Gläubigen leben, sondern sich mit allerlei Nebentätigkeiten, wie Handlesen, Wahrsagen oder Traumdeutung, eine zusätzliche Einnahmequelle verschaffen, dass sie Spiele spielen, in luxuriösen Betten schlafen oder Unterhaltungsveranstaltungen besuchen.[29] Zum anderen kritisiert er ihre vermeintlichen Irrtümer und Widersprüche. So gebe es etwa Brahmanen, die glauben, dass die Welt und die Seele ewig seien und die sich an die Details ihrer früheren Existenzen zu erinnern vorgeben, die sich mit sinnlosen philosophischen Spekulationen abgeben, etwa über die Ausdehnung der Welt. Auch gebe es beispielsweise Einsiedler, die sich winden wie Aale, die sich nicht entscheiden können, die alles glauben und zugleich das Gegenteil davon.[30] Die Argumente beginnen mit den ständig wiederholten Worten „Es gibt einige Asketen und Brahmanen, die [...]" oder „Während einige Asketen

26 HARVEY 1990, 9-31.
27 HORNER 1951.
28 Ebd., 32-45.
29 MÜLLER 1899, 16-19; WALSHE 1995, 67-71.
30 MÜLLER 1899, 26-55; WALSHE 1995, 71-90.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

und Brahmanen [...]". In der Kutadanta Sutta grenzt sich der Buddha vom Tieropfer ab, wie es von Königen und wohlhabenden Brahmanen vollzogen werde.[31] All das zeigt klar, dass auch der frühe Buddhismus sich in einem religiösen Bezugssystem konstituiert. Seinem elitären Charakter entsprechend stellen freilich zunächst andere Asketenbewegungen die Hauptgegner dar, von denen er sich abgrenzt.[32]

Wenden wir uns nun dem Buddhismus zu, wie er sich in seiner Expansion zunächst nach China, dann nach Japan darstellt. Angesichts des großen Gegensatzes zwischen den Prinzipien des indischen Buddhismus und des konfuzianischen China, zwischen den Idealen des buddhistischen Mönchtums und der chinesischen Bürokratie, überrascht es nicht, dass Polemiken zahlreich sind. So kollidiert das buddhistische Ideal der Heimatlosigkeit mit der konfuzianischen Pietätsverpflichtung gegenüber den Ahnen,[33] seine Weltablehnung mit konfuzianischer Weltanpassung und der Unterordnung des weltlichen Herrschers unter die „Erleuchteten" mit der hervorgehobenen rituellen Stellung des Kaisers.[34] Die Polemiken wie auch die Versuche aufseiten der Buddhisten, diese zu entkräften, führen einerseits zu einer Transformation und Sinisierung des Buddhismus, andererseits zu einer Verschmelzung von Konfuzianismus, Buddhismus und Taoismus, auf die ich weiter unten eingehe.[35]

Im *T'ai-p'ing-ching*, einem Werk aus der späten Han-Zeit, wird der Buddhismus für seinen Mangel an Pietät gegenüber den Vorfahren kritisiert.[36] Dieser Mangel an Pietät äußerte sich vor allem in der Heimatlosigkeit und Kinderlosigkeit. Die Reaktion der Buddhisten bestand nicht nur in der Zurückweisung solcher Polemik, sondern oft in der Formulierung einer Gegenpolemik. So präsentierten sie Sutras, in denen kindliche Pietät betont wurde und fälschten Texte zu gleichem Zweck. Obendrein argumentierten die Buddhisten, dass das buddhistische Pietätskonzept dem konfuzianischen überlegen sei, da der Buddhismus auf universale Erlösung abziele und somit alle Ahnen ehrte, nicht nur die eigenen.[37]

---

31 WALSHE 1995, 133-141.

32 Ein weiteres Beispiel findet sich etwa in der Samannaphala Sutta über „Die Früchte des heimatlosen Lebens"; s. ebd., 91-109.

33 CH'EN 1973, 14-64.

34 S. dazu vor allem CH'EN 1973; KOHN 1995; SCHMIDT-GLINTZER 1976.

35 ZÜRCHER 1972, 290ff. Auf der anderen Seite gab es auch beißende Polemiken des Buddhismus gegen den Taoismus, den mancher Autor einfach zum Lachen fand, nicht zuletzt was die Behauptung angeht, der Buddha sei eine Inkarnation von Lao-tsu; s. KOHN 1995.

36 CH'EN 1973, 16.

37 Ebd., 18-41.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

Die Einführung des Buddhismus nach Japan fand von Korea aus statt. Es war die Überlegenheit der Japan umgebenden Mächte, die eine Zentralisierung der politischen Macht nahe legte. Und der Buddhismus, der sich in China schon seit mehreren Jahrhunderten an den Konfuzianismus angepasst hatte, erschien als ein geeignetes Mittel, diese Zentralisierung ideologisch und institutionell zu fördern. Während also der Herrscher ein Interesse an einer Zentralisierung der Macht sowie an einer Übernahme von gewissen Zügen der dominanten Zivilisation Chinas und Koreas hatte, wehrten sich einige der einflussreichsten Klane gegen diesen Import einer fremden Religion und verteidigten ihre traditionellen religiösen Praktiken und Glaubensvorstellungen, die zugleich ihre politische Autonomie sicherten. Was uns an diesem Machtkampf zwischen Klanen und Herrscher hier interessiert, ist die Art der wechselseitigen Wahrnehmung und späteren Synthese von Buddhismus und Shinto.[38]

Der Buddhismus kam der mythischen Geschichtsschreibung gemäß in Form einer Gabe des Königs von Pèkché an den japanischen Herrscher Kimmei. Die Gabe enthielt ein Abbild des Buddha in Kupfer und Gold sowie einige „schwer verständliche" Sutras.[39] Der Herrscher sowie ein Teil des Hofes waren sehr angetan und der Einführung des Buddhismus zugeneigt, aber es gab auch Stimmen, die vor dem Zorn der *kami*, der traditionellen übermenschlichen Mächte, Ahnen, Heroen und Götter, warnten. Der Herrscher Kimmei schlug deshalb ein Experiment vor. Die Buddhastatue wurde dem Soga-Klan, dem stärksten Befürworter des Buddhismus, zur Verehrung übergeben: „Let it be given to Iname no Sokune, who has shown his willingness to take it, and, as an experiment, make him to worship it."[40] Als jedoch das Experiment schief ging und eine Pest ausbrach, wurde dies als Strafaktion der *kami* gedeutet. Die Buddha-Statue wurde in einen Graben geworfen und der Buddha-Tempel der Soga-Familie zerstört.[41] Dies beendete den ersten Versuch, den Buddhismus in Japan einzuführen. Die erste Runde ging an die *kami*.

Der zweite Versuch war weitaus massiver und beinhaltete Klostergründungen sowie den Import von Mönchen, Ritualen, Ritualobjekten, Ornaten und Literatur. Mit ihnen kamen Schreiner und Kunsthandwerker zur Errichtung und Ausstattung der Tempel. Infolge dieses Prozesses fanden zugleich bemerkenswerte Anpassungen des Buddhismus an die japanischen Bedin-

38 KASAHARA 2001, 50ff.

39 „This doctrine is among all doctrines the most excellent. But it is hard to explain, and hard to comprehend" (ASTON 1972, 66).

40 Ebd., 67.

41 Ebd., 67; DE BARY ET AL 2001, Bd. 1, 100f.; KASAHARA 2001, 54.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

gungen statt. Vor allem kam es zur Koexistenz und schließlich zur partiellen Fusion von Buddhismus und Shinto, die bis in den erwachenden Nationalismus des neunzehnten Jahrhunderts andauerte.

Zunächst einmal ist festzuhalten, dass die traditionellen religiösen Praktiken und Glaubensvorstellungen Japans sich erst in Auseinandersetzung mit und im Kontrast zum Buddhismus und Konfuzianismus systematisierten und so den Shinto formten.

[...] [T]he introduction of Buddhism and Confucianism served to stimulate in some ways the ancient cult, and persuaded its adherents to regard what had hitherto been an anonymous body of religious practices as a system comparable to those two organized beliefs. It was not until the Japanese knew of 'Butsudo,' the Way of the Buddhas, that they began to think and speak of 'Shinto,' the Way of the Gods [...].[42]

Shinto als ein Sammelbegriff für traditionale Praktiken der Verehrung von *kami*, hat sich also erst nach dem Auftauchen des Buddhismus eingebürgert. Erst die Erfahrung religiöser Vielfalt und Konkurrenz führt, wie ich oben schon argumentiert habe, also auch hier zur Konzeptionalisierung der Differenz und zur Konstitution einer konkurrenzfähigen Religion. Zunächst überwiegt die Wahrnehmung der Unterschiede, wie sie etwa in der Betonung der Lehre (*kyo*) im Buddhismus und der Praxis (*to*) im Shinto zum Ausdruck kommen.[43] Doch es entwickelt sich auch das Bewusstsein, dass hier verschiedene übermenschliche Mächte miteinander rivalisieren. Über Jahrhunderte hinweg gab es Polemiken zwischen den Vertretern beider Religionen. „At times, the interactions have been antagonistic, as supporters and priests of the two traditions have sought to assert their own tradition over the other. Over the centuries, Buddhist and Shinto adherents engaged in arguments, each claiming their figures of worship were the more important."[44]

Doch sind solche Synthesen stets labil und wechselnden Machtinteressen unterworfen. Immer wieder flammen Polemiken auf, die sich bis zu Verfolgungen steigern können. So sind aus der Edo-Periode Auseinandersetzungen zwischen Buddhismus und Konfuzianismus überliefert.[45] In dieser Debatte scheinen beide Parteien davon auszugehen, dass ihnen als Importen von Außen letztlich nur die Kompatibilität mit dem Shinto Legitimität verleiht.[46]

42 SANSOM 1958, 77.
43 READER 1998, 33f.
44 Ebd.
45 BOOT 1993.
46 Ebd., 47.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

Und im Vorfeld der Verfolgungen des Buddhismus im neunzehnten Jahrhundert beschreibt der buddhistische Priester Ryuon die Front antibuddhistischer Polemik wie folgt:

> Foremost are the bigoted Confucian scholars intent on slandering the Buddha dharma; second are the so-called Shinto scholars who attempt to use the ancient books to advance theories that purportedly explain the ways and traditions of antiquity [...]; third are the astronomers, who insist upon a spherical earth and revolving planets; finally there are the Christians who have gradually made their way into our ports from across the sea. These are our enemies.[47]

Diese Beispiele aus der japanischen Religionsgeschichte machen deutlich, dass die wechselseitige Konstituierung von Religionen, ihre wechselseitige Anerkennung als Konkurrenten oder Partner auch hier anzutreffen ist.

Anleihen, Synkretismen, Identifikationen

Selbst wenn Religionen sich oft in Abgrenzung gegeneinander konstituieren, so borgen sie doch auch häufig voneinander, assimilieren sich und inkorporieren Elemente ihrer jeweiligen Praktiken, Glaubensvorstellungen, ästhetischen Repräsentationen und Terminologien. Auch dies mag oft durch Wettbewerb begründet sein. Zum einen kann es sich um Strategien handeln, durch die man andere Religionen in den eigenen Rahmen integriert und somit ein- und unterordnet. Zum anderen sind Religionen oft gezwungen, populäre Leistungen und Attraktionen der Konkurrenz auch anzubieten. Was immer die Gründe sein mögen, auch Synkretismen belegen, dass sich Religionen wechselseitig als vergleichbar wahrnehmen und präsentieren. Die synkretistischen Phasen der Angleichung von Shinto und Buddhismus in Japan habe ich oben schon angesprochen. Ich will deshalb hier zunächst auf die Integration des Buddhismus in China eingehen.[48]

Die Einführung des Buddhismus in China traf nicht nur auf Probleme, die mit der Diskrepanz zwischen buddhistischer und konfuzianischer Ethik zusammenhingen, es gab auch schon zur Han-Zeit Synthesen und Identifizierungen, vor allem zwischen Buddhismus und Taoismus. Die Ähnlichkeiten zwischen beiden erschienen den Zeitgenossen offensichtlich, was etwa das Fehlen von Opferhandlungen, die zentrale Bedeutung der Meditation oder der

47 Zitiert nach KETELAAR 1993, 14.

48 CH'EN 1964; KOHN 1995; ZÜRCHER 1972.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

Glaube an die Überwindbarkeit des Todes betrifft.[49] Taoisten entwickelten sogar die Lehre von der Bekehrung der Barbaren, die einen gleichen Ursprung beider Religionen annimmt (*hua-hu*).

According to this doctrine, Lao-tzu, after disappearing in the west, went all the way to India, where he converted the barbarians and became the Buddha. Therefore the founders of Buddhism and Taoism were one and the same person, for the Buddha was but an incarnation of Lao-tzu. Since the two religions originated from the same source, there was no difference between them, so that it was quite proper for the deities Buddha and Huang-Lao to be worshiped on the same altar.[50]

Dieselbe Doktrin erlaubte es den Taoisten freilich, den Buddhismus zu anderen Zeiten als inferioren und korrumpierten Abklatsch des Taoismus zu charakterisieren und zu bekämpfen.[51] Entgegen diesem Ursprungsmythus waren es aber häufig die Taoisten, die Anleihen beim Buddhismus vornahmen. Bevor der Buddhismus ins Land kam, stellte der Taoismus eher eine Ansammlung heterodoxer Praktiken dar, als eine Religion mit einer systematisierten Lehre, die von einem Meister hinterlassen war. Wie beim Shinto war es wohl erst die Begegnung mit dem Buddhismus, die aus diesen Praktiken den „Taoismus" entstehen ließ. Die Taoisten übernahmen vom Buddhismus unter anderem die bildliche Darstellung, die Systematisierung ihrer Lehre wie auch die Kanonisierung ihrer Schriften. Zudem bedienten sie sich bei den ins Land strömenden buddhistischen Texten, um ihren eigenen Kanon zu bereichern.[52]

Synkretistische Tendenzen kommen auch im Schreiben des Ming-Kaisers Taizu zum Ausdruck, der die Kompatibilität von Konfuzianismus, Buddhismus und Taoismus betont:

It is well known that under the Heaven there is (ultimately) no duality in the Way and that the sages are essentially of one mind. They differ only on the question of personal praxis or participation in public life. In that they deliver real benefits, they are in principle all one. Let it be known to ignorant people that all three teachings are indispensable![53]

Ein Beispiel, das die Synthese von Konfuzianismus, Buddhismus und Taoismus besonders schön illustriert, stammt aus dem achtzehnten Jahrhundert und findet sich im Museum von Parma. Es handelt sich um ein Seidengemälde, das den Kaiser K'ien-lung (1736–1795) mit seinen „drei Freunden" darstellt. Abgebildet ist K'ien-lung umrahmt von drei Pflanzen: einer Kiefer, einem

49 CH'EN 1964, 48-50.
50 Ebd., 50.
51 Im Unterschied zum Taoismus sei er nicht chinesischen Ursprungs und habe zudem dessen Lehre entstellt. S. KOHN 1998, 115-118.
52 CH'EN 1964, 473ff.
53 DE BARY & BLOOM 1999, 793.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

Pflaumenbau und einem Bambusgewächs, den Symbolen von Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus.[54]

Wie oben schon erwähnt, missglückte der erste Versuch, den Buddhismus nach Japan zu importieren. Jedoch erzwangen die Interessenlagen der verschiedenen Akteure häufig Kompromisse, die allem Anschein nach vor allem dem Haushalt des Herrschers zugute kamen. Einerseits war die herrschende Familie, anders als in China, erbcharismatisch durch mythische Abstammung von den Göttern legitimiert, andererseits war sie aber auch an einer Ausweitung ihrer Herrschaft interessiert. Insofern erlaubte der Buddhismus mit seinem Universalismus die Begründung eines großen Herrschaftsverbandes, während der Shinto die charismatische Abstammungslegitimation verschaffte, aber klangebunden und damit lokal verankert war. Ohne Buddhismus konnte die Herrschaft nicht zentralisiert werden, ohne Shinto schwächte man die Legitimation. Auch die buddhistischen Klöster hatten ein Interesse an der Integration shintoistischer Praktiken in die Tempelanlagen, da ihre abgabepflichtigen Bauern, die den traditionellen Praktiken anhingen, somit auch religiös an die buddhistischen Tempel gebunden werden konnten.[55] Insofern gab es mächtige Interessen, die schließlich eine offizielle Koexistenz, wenn nicht sogar partielle Synthese beider Traditionen förderten. Buddhismus und Shinto wurden einander angeglichen und institutionell miteinander verknüpft.

Diese Synthese wurde noch ergänzt durch einen dem Schamanismus vergleichbaren, charismatischen Buddhismus (*ubasoku-zenji*). Die Verstaatlichung von Shinto und Buddhismus in der Nara-Zeit, führte zu einer Vernachlässigung der religiösen Bedürfnisse der ländlichen Bevölkerung. In diese Lücke stießen die *ubasoku*. „These *ubasoku* wandered from village to village, comforting the sick and the oppressed, and offering divination and prayer, in the name of Buddha, the supreme miracle worker."[56] Als diese Bewegung so anwuchs, dass sie dem Herrscher gefährlich erschien und auch durch Edikte nicht unter Kontrolle gehalten werden konnte, wurde auch sie schließlich kooptiert. Der führende Repräsentant des „schamanistischen" Buddhismus, Gyogi Bosatsu,[57] erhielt das höchste religiöse Amt am Hof. Als der Herrscher Shomu im achten Jahrhundert eine große Statue für den Sonnen-Buddha er-

54 CAVIN 1973. Die Abbildung findet sich gegenüber S. 160. In westlichen Berichten ist dieser Kaiser vor allem wegen der Christenverfolgung bekannt, die unter ihm stattgefunden hat.

55 KITAGAWA 1990, 38.

56 Ebd., 40.

57 S. dazu auch KASAHARA 2001, 48 und 167 sowie 140f. Hier wird der schamanistische Buddhismus nicht mit Gyogi in Verbindung gebracht.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

richten wollte, sandte er – der Legende nach – Gyogi zum Ise-Schrein, um die Shinto-Autoritäten nach der Legitimität dieses Unterfangens zu befragen. Das Orakel ergab, dass der Sonnen-Buddha und die in Ise verehrte Sonnengöttin identisch seien.[58]

Diese Tendenz zur Identifizierung von Shinto und Buddhismus setzte sich praktisch durch, indem Shinto-*kami* als lokale Manifestationen eines Buddha oder Bodhisattva gedeutet wurden. Obgleich es anfangs immer wieder Versuche gab, speziell vonseiten des Buddhismus, Superiorität zu beanspruchen, setzte sich die Synthese oder Verschmelzung immer stärker durch. Einheimische Götter wurden zunehmend mit buddhistischen Titeln belegt und dadurch geehrt, dass Priester in ihren Schreinen Sutras rezitierten.[59] Diese Assoziation von Buddhismus und Shinto[60] war somit nicht nur ein Anliegen des Hofes zwecks Zentralisierung und Legitimation seiner Herrschaft, sondern verankerte sich auch in den Vorstellungen und Praktiken weiter Bevölkerungskreise, wovon auch die Tempelanlagen und Schreine mit ihren künstlerischen Darstellungen Zeugnis ablegen.

Ein besonders interessantes Beispiel für die Existenz eines impliziten Religionsbegriffs stellen die Religionsdisputationen am Hof des Moghulherrschers Akbar und seine daraus resultierende Religionssynthese dar. Der Herrscher ließ im Jahre 1575–1576 ein „Gottesdiensthaus" errichten,[61] in dem nach dem Freitagsgebet oft bis tief in die Nacht Religionsgespräche stattfanden. Zu diesen waren zunächst nur verschiedene islamische Gruppen, wie orthodoxe Rechtsgelehrte, sufistische Mystiker und heterodoxe Sekten, zugelassen. Später lud er dazu auch Vertreter nicht-islamischer Gruppen ein, wie etwa Brahmanen und christliche Missionare. Letzteren erlaubte er sogar, seinen Sohn zu unterrichten.[62] Wenn man sich die Liste der Gruppen anschaut, die Akbar über die Jahre konsultiert hat, so liest sie sich, als sei sie einem religionswissenschaftlichen Vorlesungsverzeichnis entnommen. Sie umfasst unter anderen Islam, Hinduismus, Jainismus, Buddhismus, Zoroastrismus und Christentum und schloss auch ein Interesse an magischen Praktiken ein.[63]

Die oben angesprochenen religiösen Streitgespräche führten nicht nur zur wechselseitigen Abgrenzung, Selbstdarstellung und Selbstvergewisserung der

58 KITAGAWA 1990, 43; siehe auch EARHART 1984, 32.

59 KASAHARA 2001, 141-45.

60 Grapard weist darauf hin, dass es sich dabei um eine territoriale Assoziation von *kami* und Buddhas bzw. Bodhisatvas handelt, nicht um eine Verschmelzung der Lehre; GRAPARD 1992, 74ff.

61 NIZAMI 1989.

62 ABU L-FAZL 1965, 191ff.

63 NIZAMI 1989, 190-214; ABU L-FAZL 1965, 170-223.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

verschiedenen Religionen, sondern beim Herrscher selbst sogar zum Abfall vom Islam und zum Versuch einer neuen Religionssynthese. Der Vorgang ist folgendermaßen überliefert:

The principal reason is the large number of learned men of all denominations and sects that came from various countries to court, and received personal interviews. Night and day people did nothing but inquire and investigate. [...] His Majesty collected the opinions of every one, especially of such as were not Mohammedans, retaining whatever he approved of, and rejecting everything which was against his disposition and ran counter to his wishes. From his earliest childhood to his manhood, and from his manhood to old age, His Majesty has passed through the most various phases, and through all sorts of religious practices and sectarian beliefs.[64]

Aufgrund seiner weit gestreuten Studien kam Akbar schließlich zu der Überzeugung, dass in allen Religionen und allen Völkern Menschen existierten, die mit Vernunft oder Charisma begabt sind.

Thus a faith based on some elementary principles traced itself on the mirror of his heart, and as a result of all the influences which were brought to bear on His Majesty, they grew, gradually as the outline of a stone, the conviction in his heart that there were sensible men in all religions, and abstemious thinkers and men endowed with miraculous powers, among all nations. If some true knowledge was thus everywhere to be found, why should truth be confined to one religion [...].[65]

In gewisser Weise antizipiert Akbar hier eine Position, die durch Lessing erst später in der westlichen Aufklärung entwickelt wurde.

Auch das nestorianische Monument in Xian stellt ein wunderbares Beispiel für religiösen Synkretismus dar. Das Monument ist gekrönt von einem Malteserkreuz, das auf einer taoistischen Wolke ruht, unter der sich eine buddhistische Lotusblüte befindet. Der Text der Inschrift spiegelt eine Synthese von Christentum, Buddhismus, Taoismus und Konfuzianismus wider.[66]

Herrschaftliche Edikte

Religiöse Praktiken und Institutionen stehen in der Regel in einem gewissen Spannungsverhältnis gegenüber Institutionen der politischen Herrschaft, selbst dort, wo die Differenzierung dieser Sphären nur ganz rudimentär anzutreffen ist. Herrschaft bedarf stets der Legitimation und Religion kommt da-

64 ABU L-FAZL 1965, 188ff.
65 Ebd.
66 FOLTZ 1999, 85f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

bei häufig eine ganz zentrale Stellung zu. Auch Herrschende müssen sich bestimmten religiösen Ritualen unterziehen und benötigen dazu religiöse Spezialisten. Insofern schaffen religiöse Institutionen Räume, die sich politischer Kontrolle gelegentlich entziehen. Von daher ist es klar, dass politische Institutionen ein elementares Interesse daran haben, religiöse Institutionen und Praktiken zu kontrollieren. Sofern überhaupt mehrere Religionen existieren und potentiell miteinander konkurrieren, kann dies auf zweierlei Art geschehen. Entweder wird eine Religion privilegiert, während andere marginalisiert oder gar verfolgt werden. Oder man versucht, mehrere Religionen in das politische System zu integrieren, die aufgrund ihres Wettbewerbs um die Gunst des Herrschers unter beträchtlichem Anpassungsdruck stehen und dadurch gegeneinander ausgespielt werden können.

Es ist bezeichnend, dass Edikte, in denen es etwa um Zulassung oder Verbot, Begünstigung oder Verfolgung religiöser Gemeinschaften, Institutionen und Praktiken geht, häufig nicht nur eine konkrete „Religion" betreffen, sondern eine Mehrzahl religiöser Gruppen gleichzeitig. Schon in den Edikten des indischen Königs Asoka lässt sich ein impliziter Religionsbegriff identifizieren, der im 12. Felsenedikt im Aufruf zu religiöser Toleranz zum Tragen kommt. Dort heißt es:

> Der König Devánampriya Priyadársin ehrt alle religiösen Vereinigungen, sowohl Büßer wie Laienanhänger mit Spenden und bedenkt sie auch sonst mit allerlei Ehrungen. Aber äußeren Reichtum und Ansehen hält Devánampriya bei allen religiösen Vereinigungen nicht für so wichtig wie das Wachstum der inneren Werte. Dieses Wachstum der inneren Werte ist auf vielfache Weise möglich. Voraussetzung aber dafür ist die Zurückhaltung im Reden, auf dass man nicht bei unpassender Gelegenheit die eigene religiöse Vereinigung herausstreiche und über andere religiöse Vereinigungen abfällig urteile. Auf jeden Fall aber muss man sich bei Lob und Tadel Mäßigung auferlegen. Bei passender Gelegenheit aber soll man auch den anderen religiösen Vereinigungen seine Achtung bezeugen. Wenn man sich so verhält, dann fördert man die eigene religiöse Vereinigung und benimmt sich richtig gegen die anderen religiösen Vereinigungen. Verhält man sich anders, so schädigt man die eigene religiöse Vereinigung und verletzt die anderen religiösen Vereinigungen. Wer aber die eigene religiöse Vereinigung herausstreicht und über die anderen religiösen Vereinigungen abfällig urteilt und dies alles in der Absicht, der eigenen religiösen Vereinigung einen Dienst zu erweisen und die Interessen der eigenen religiösen Vereinigung zu fördern, der fügt durch solches Verhalten der eigenen religiösen Vereinigung nur beträchtlichen Schaden zu.[67]

Ein weiteres Beispiel findet sich im sassanidischen Reich. Nach dem Sieg der Sassaniden im Jahre 224 über die Parther erlässt Shapur I. ein Edikt, in dem es heißt: „Magi, Zandiks (Manichaeans), Jews, Christians and all men of whatever religion should be left undisturbed and at peace in their belief."[68]

67 *Die Edikte des Kaisers Asoka: Vom Wachstum der inneren Werte* (SCHUMACHER 1948).
68 Zitiert nach FOLTZ 1999, 65.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

Für das Römische Reich stellt das so genannte „Edikt von Mailand" ein gutes Beispiel dar. Lactantius berichtet von einem Treffen im Jahre 313 zwischen den Kaisern Konstantin und Licinius in Mailand, in dem sie das Ende der Christenverfolgung beschlossen. Die Formulierung dieses Zirkulars ist für unseren Zweck insofern überaus aufschlussreich, als hier das Christentum anderen Religionen rechtlich gleichgestellt wird. Nicht nur wird der Religionsbegriff (*religio*) hier ausdrücklich verwendet, das Christentum wird unter ihn neben anderen Praktiken subsumiert. Es heißt dort:

(48,2) Als wir, ich, Constantinus Augustus, wie auch ich, Licinius Augustus, uns glücklich zu Mailand eingefunden hatten, um alles, was mit der öffentlichen Wohlfahrt und Sicherheit zu tun hat, zu erörtern, glaubten wir, es sei unter den Fragen, von denen wir uns einen Nutzen für die Mehrheit versprachen, vor allem die der Gottesverehrung (*divinitatis reverentia*) einer Neuregelung bedürftig, d.h. wir sollten allen, den Christen wie allen übrigen, die Freiheit und Möglichkeit geben, derjenigen Religion zu folgen, die ein jeder wünscht, auf dass, was an Göttlichem auf himmlischem Sitze thront, uns und allen Reichsangehörigen gnädig und gewogen sein möge (*quicquid [est] divinitatis in sede caelesti, nobis atque omnibus [...] placatum ac propitium possit existere*). (3) Daher hielten wir es für heilsam und ganz und gar angemessen, diesen Entschluss zu fassen, dass es schlechterdings niemandem unmöglich gemacht werden dürfe, sich der Religionsübung (*observantia*) der Christen oder der ihm sonst am ehesten zusagenden Religion zu ergeben, damit die höchste Gottheit, deren Religionsdienst wir in freier Hingabe nachleben (*summa divinitas, cuius religioni liberis mentibus obsequimur*), uns in allem ihre gewohnte Gunst und Gnade erzeigen könne.[69]

Der Wettbewerb der Religionen untereinander drückt sich auch in China in einer Vielzahl herrschaftlicher Akte und Edikte aus, die im Wesentlichen die Machtbalance zwischen Konfuzianismus als Staatskult und ethischem Ideal einerseits sowie Taoismus und Buddhismus andererseits betreffen.

Unter der nördlichen Chou-Dynastie kam es im Jahre 568 zu einer Debatte zwischen Taoisten und Buddhisten über das „Sutra über die Konversion der Barbaren", also die oben schon erwähnte Behauptung der Taoisten, dass der Buddha lediglich eine spätere Inkarnation Lao-tzu's sei und der Buddhismus letztlich nur eine schlechte Version des Taoismus darstelle. An dieser Debatte nahmen auch konfuzianische Gelehrte sowie der Herrscher Wu selbst teil. Die Debatte hatte dramatische religionspolitische Auswirkungen. Zunächst führte sie zu einer offiziellen Rangfolge der Religionen. Den ersten Rang erhielt der Konfuzianismus, den zweiten der Taoismus, den dritten der Buddhismus. Im Gefolge der Debatte wurde im Jahre 574 der Buddhismus sogar verboten; aber nicht nur er, sondern auch der Taoismus.

In the debates before the emperor the Buddhists had so glaringly exposed the flagrant forgeries perpetrated by the Taoists that the emperor decided that Taoism was just as bad as Bud-

69 Lactantius, *Über die Todesarten der Verfolger*, 48,2ff. (RITTER 1977, 124f.).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

dhism, for it had stolen and copied sutras from the Buddhist canon, it took money and property from the people, and it practiced magic to deceive the people.[70]

Auch unter der T'ang-Dynastie herrschte teilweise eine erbitterte Konkurrenz zwischen Taoismus und Buddhismus, die von der jeweiligen Interessenlage und Präferenz des Herrschers beeinflusst wurde.[71] So zeigte der Herrscher Wu-tsung eine Präferenz für den Taoismus, die sich folgendermaßen äußerte:

The eleventh day of that moon was the Emperor's birthday, and the monarch celebrated it by inviting two Buddhist and two Taoist priests to the Palace to engage in a four-corner debate on their respective scriptures. Significantly the two Taoists were rewarded by being 'granted the purple' to wear, an honour restricted to courtiers of the fifth rank, while the Buddhists received no reward.[72]

Wenige Jahre später kam es zu einer Verfolgung des Buddhismus, die in einem Edikt aus dem Jahre 845 begründet wird. Es wird behauptet, dass es sich beim Buddhismus um eine fremde, barbarische Religion handele, die die Sitten und Gebräuche Chinas unterminiert hätte und für die Probleme der Gegenwart verantwortlich sei. Im Edikt wird aus konfuzianischer Sicht die Frage gestellt: „Why then should this insignificant Western religion compete with us?"[73]

Das Edikt ordnet eine radikale Säkularisierung im eigentlichen Sinne des Wortes an: Klöster werden konfisziert und zerstört, Mönche und Nonnen zwangsweise in den Laienstand versetzt. Obgleich es primär um den Buddhismus geht, werden auch andere fremde Religionsgruppen, nämlich Nestorianer und Zoroastrier, in die Verfolgung mit eingeschlossen. „Among the [Buddhist, M.R.] monks and nuns are both natives and foreigners. Since [the latter] make manifest foreign religions, We are returning more than 3,000 Nestorians and Zoroastrians to lay life, so that they will not adulterate the customs of China."[74]

Wenige Jahre zuvor hatten die Manichäer dasselbe Schicksal erlitten.[75] Diese Vorgänge zeigen deutlich, das hier implizit ein Konzept zum Tragen kommt, in dem Buddhismus, Nestorianer und Zoroastrier als fremde Religionen miteinander in Bezug gesetzt und – in diesem konkreten Fall – von der einheimischen Religion des Taoismus abgegrenzt werden.

---

70 CH'EN 1964, 191.
71 FOLTZ 1999, 73; CH'EN 1964.
72 REISCHAUER 1955, 228.
73 Ebd., 226.
74 Ebd., 227.
75 Ebd., 232 sowie LIEU 1998, 128-31.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

Schlussfolgerungen

Nach dieser Fülle von Beispielen ist es vielleicht angebracht, nochmals deren Sinn in Erinnerung zu rufen. Zunächst ging es mir darum zu zeigen, dass die postmoderne Annahme, „Religionen" konstituierten sich erst im Kontakt mit dem Westen und seinem Religionsbegriff, historisch so nicht zutrifft. Es stimmt zwar, dass sich religiöse Traditionen in der Begegnung mit dem Westen in bestimmter Weise an ein westliches Religionsverständnis angepasst haben, etwa durch Systematisierung und Kanonisierung religiöser Praktiken und Glaubensvorstellungen. Wie wir gesehen haben, trifft dies aber auch auf Begegnungen ähnlicher Art in anderen historischen Epochen und Kulturen zu. Ich halte solche Prozesse für einen generellen Effekt religiöser Konkurrenz, die freilich in stets spezifischen Formen stattfinden.

Wie eingangs erwähnt, ging es mir bei den Beispielen auch nicht um die Herausarbeitung eines universalen Religionsbegriffs, sondern zunächst allein um die Legitimierung eines universalen analytischen Religionsbegriffs aus Sicht einer verstehenden Soziologie. Die Beispiele sollten zeigen, dass in den Sozialbezügen nicht nur des modernen Westens, sondern auch des vormodernen Westens und außerwestlicher Kulturen durchaus schon Unterscheidungsleistungen angelegt sind, die in einem angemessen definierten Religionsbegriff systematisiert und präzisiert werden könnten. Wie ich wohl hinreichend gezeigt habe, gehen Menschen recht unterschiedlicher Epochen und Kulturen offenbar von einem nicht notwendigerweise auf den Begriff gebrachten, aber doch im Verhalten zum Tragen kommenden, impliziten Verständnis religiöser Institutionen, Praktiken und Akteure aus, das mit dem westlichen Alltagsverständnis von „Religion" durchaus vereinbar ist. In unserem Sinne „religiöse" Akteure verhalten sich zueinander als Konkurrenten oder potenzielle Partner. Religiöse Praktiken werden gegeneinander abgegrenzt oder miteinander fusioniert. Und Herrscher aller Zeiten und Kulturen betreiben „Religionspolitik", die sich in der Regel auf mehr als eine religiöse Vereinigung bezieht.

Was tragen die Bespiele nun aber zur Entwicklung eines analytischen Religionsbegriffs bei? Meines Erachtens zeigen sie, dass der Religionsbegriff einer Gesellschaft oder Epoche nicht durch die Identifizierung eines dominanten Diskurses gewonnen werden kann. Weit besser erscheint es mir, die gleichzeitige Vielfalt von Religionsverständnissen in ihrer jeweiligen sozialen Verankerung und in ihrem wechselseitigen Bezug auszuarbeiten. Dabei könnte es sich erweisen, dass Max Webers strukturelle Zuordnung verschiedener Religionsverständnisse zu verschiedenen sozialen Klassen und Status-

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

gruppen[76] einen ersten Schritt in die richtige Richtung darstellt, auf dem man aufbauen kann. Anstatt einen dominanten Diskurs historisierend zu privilegieren, können wir so typische Religionsverständnisse verschiedener sozialer Gruppen identifizieren, die betonen, was aus ihrer Sicht an religiösen Phänomenen und Institutionen primär relevant ist. So legen Intellektuelle das Schwergewicht eher auf Weltbilder und Doktrinen, Bürokraten auf den Beitrag der Religion zur Wohlfahrt des Staates, zur Herrschaftssicherung und öffentlichen Moral. Für religiöse Praktiker wiederum steht die Interaktion mit übermenschlichen Mächten und deren Einfluss auf ihr konkretes Leben im Zentrum.

Keine dieser selektiven Betonungen einzelner Aspekte von Religion impliziert aber eine analytische Einengung des Religionsverständnisses. Die Dominanz eines Religionsverständnisses bringt lediglich die Dominanz typischer Trägerschichten zum Ausdruck. Polemiken, Synkretismen und Edikte zeigen aber, dass die Praktiken und Institutionen anderer Religionsgemeinschaften, Klassen oder Statusgruppen im Prozess ihrer Bewertung analytisch durchaus als „religiös" verstanden werden. Denn diese Referenzen beruhen ja auf der Annahme von Ähnlichkeiten der Form, des Sinns oder der Funktion. Dies bringt der Jesuitenmissionar José de Acosta (1540–1600) schön zum Ausdruck, wenn er schreibt:

> What is most astonishing about Satan's envy and desire to compete with God is that not only in idolatries and sacrifices but also in certain kinds of ceremonies he has mimicked our sacraments, which our Lord instituted and his Holy Church employs, especially the sacrament of communion, the loftiest and most divine of them all.[77]

Es käme darauf an, einen Religionsbegriff zu entwickeln, der diesem Umstand adäquat Rechnung trägt.

Literatur

ABU L-FAZL, ALLAMI, The A-in-i Akbari, Übers. H. BLOCHMANN, Delhi ²1965.

ACOSTA, JOSÉ DE, Natural and Moral History of the Indies, Übers. FRANCES LÓPEZ-MORILLAS, Durham & London 2002.

ASAD, TALAL, Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam, Baltimore & London 1993.

76 WEBER 2001.

77 DE ACOSTA 2002, 300.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

ASTON, W. G. (Hg.), Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697, vol. 2, Tokyo 1972.
BARY, WM. THEODORE DE & IRENE BLOOM (Hg.), Sources of Chinese Tradition, vol. 1, New York ^{2}1999.
BARY, WM. THEODORE DE et al. (Hg.), Sources of Japanese Tradition, 2 vols., New York ^{2}2001.
BOOT, WILLEM JAN. „Shunmu-ki and Denchu Mondo: Two Instances of Buddhist-Confucian Polemics in the Edo Period", in: LEONARD BLUSSÉ & HARRIET T. ZURNDORFER (Hg.), Conflict and Accommodation in early modern East Asia: essays in honour of Erik Zürcher, Leiden 1993.
CANCIK, HUBERT, „Apologetik/Polemik", in: HrwG, Bd. 2 (1990), 29-37.
CAVIN, ALBERT, Der Konfuzianismus, Übers. ELINOR LIPPER, Genf 1973.
CH'EN, KENNETH, Buddhism in China, Princeton 1964.
— The Chinese Transformation of Buddhism, Princeton 1973.
EARHART, H. BYRON, Religions of Japan, San Francisco 1984.
FOLTZ, RICHARD C., Religions of the Silk Road, New York 1999.
GIMARET, D., „Shirk", in: The Encyclopaedia of Islam, Leiden 1996, 484-486.
GOLDENBERG, ROBERT, The Nation That Know Thee Not, New York 1998.
GRAPARD, ALLAN, The Protocol of the Gods. Berkeley: University of California Press, 1992.
HARVEY, PETER, An Introduction to Buddhism, Cambridge 1990.
HORNER, I. B. (Hg.), The Book of Discipline (Vinaya-Pitaka), Vol. IV (Mahavagga), London 1951.
KASAHARA, KAZUO (Hg.), A History of Japanese Religion, Tokyo 2001.
KETELAAR, JAMES E., Of Heretics and Martyrs in Meiji Japan. Buddhism and Its Persecution, Princeton 1993.
KITAGAWA, JOSEPH M., Religion in Japanese History, New York 1990.
KOHN, LIVIA, God of the Dao, Ann Arbor 1998.
KOHN, LIVIA (Hg.), Laughing at the Tao: debates among Buddhists and Taoists in medieval China, Princeton 1995.
LAWRENCE, BRUCE B., Sharastani on Indian Religions, Den Haag & Paris 1976.
LIEU, SAMUEL N. C., Manichaeism in Central Asia and China, Leiden 1998.
MERTON, ROBERT K., Social Theory and Social Structure, New York 1956.
MÜLLER, F. MAX (Hg.), Sacred Books of the Buddhists, Vol. II, London 1899.
NIZAMI, KHALIQ AHMAD, Akhbar and Religion, Delhi 1989.
READER, IAN, The Simple Guide to Shinto, New York 1998.
REISCHAUER, EDWIN O., Ennin's Travels in T'ang China, New York 1955.
RITTER, ADOLF M., Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Bd. 1: Alte Kirche, Neuenkirchen 1977.
SANSOM, GEORGE, A History of Japan to 1334, Stanford 1958.
SCHMIDT-GLINTZER, HELWIG, Das Hung-ming chi und die Aufnahme des Buddhismus in China, Wiesbaden 1976.
SCHUMACHER, WOLFGANG, Die Edikte des Kaisers Asoka: Vom Wachstum der inneren Werte, aus dem Prakrit übers. und eingeleitet von WOLFGANG SCHUMACHER, Konstanz 1948.
STEINSCHNEIDER, MORITZ, Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts, Vol. VI, 3 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes), Leipzig 1877.
TABARI, ALI, The Book of Religion and Empire, Übers. A. MINGANA, Lahore 1970.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

WAARDENBURG, JACQUES (Hg.), Muslim Perceptions of Other Religions, New York 1999.
WALSHE, MAURICE (Hg.), The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Digha Nikaya, Boston 1995.
WEBER, MAX, „Religiöse Gemeinschaften (Wirtschaft und Gesellschaft, Band 2)", hg. von HANS G. KIPPENBERG in Zusammenarbeit mit PETRA SCHILM unter Mitwirkung von JUTTA NIEMEIER (Max Weber Gesamtausgabe I/22-2), Tübingen 2001.
ZÜRCHER, ERIK, The Buddhist Conquest of China. The spread and adaptation of Buddhism in early medieval China, reprint with additions and corrections, 2 vols., Leiden 1972.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

Why Religious Symbols Don't Mean Anything

HANS H. PENNER

Georg Friedrich Creuzer, friend of Schelling, often cited as the father of *Symbolwissenschaft*, published the first full systematic text on myth, symbol, and religion in 1810. He gave the multi-volume work the title *Symbolik und Mythologie der alten Völker*. This popular work went through three editions. Creuzer described symbol as a unification of sense and concept, the awakening of consciousness and a necessary condition for thought itself. It seems it never occurred to him that perhaps it might be a good idea to define the words 'symbol' and 'symbolic meaning.' Rather than placing him among Wittgensteinians or pragmatists (look for use, a symbol is what it does), I think it is best to assume that he simply took this for granted; everybody knows what a symbol is, a symbol 'stands for' something. Well, maybe.

One hundred and fifty years later we find Melford Spiro raising the same issue about papers delivered at a symposium on "Forms of Symbolic Action." He complained that the term was never defined or distinguished from the class of non-symbols. He pointed out that it was not clear why the papers were contributions to the study of symbolism, or why the scholars thought they were talking about symbols at all. The situation has not changed.

Sometimes bad questions make bad answers. This is especially the case with questions such as, "What does this symbol mean?" or "What is the meaning of religious symbols?" Or, "What is a symbol?" The quest for the meaning of religious symbols and the meaning of symbols in general has a long and interesting history that is in need of a thorough critique. I will obviously not attempt to describe that history here. What I will do is show that such questions are bad questions and lead to bad answers because symbols don't mean anything and any attempt to explain what they do mean leads to failure.

Few scholars who publish work on religious symbols provide us with a chapter or even a brief definition that tells us about their use of the term. In most cases the what-does-it-mean question remains either unanswered, vague, in the form of a footnote that refers us to C. S. Peirce or S. Langer or P. Ricoeur. If you follow the advice you learn that Peirce's notion and use of 'icon,' 'sign,' and 'symbol' only led him into insurmountable problems and

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

that Langer's notion of symbolic meaning as a discourse preceding logical thought leads you to Ernst Cassirer's *Philosophy of Symbolic Form* and symbolism as non-rational or pre-logical, or Ricoeur's notion that although symbols are signs they contain a "second intentionality," a meaning that is inexhaustible, that is to say, ineffable. So there we are: symbolic meaning remains indefinable, pre-logical, or ineffable. In other words, when all is said and done if symbols do mean anything we will never know it, and contrary to everything that has been written about symbols in religion, that is as good as saying that for all theoretical and practical reasons symbols don't mean anything.

Most scholars who write about the meaning of religious symbols assume, and rightly so, that natural, ordinary language is the prototype or paradigm case for what we want to say about meaning. Ordinary language and communication is the paradigm context for the study of symbol against which symbolic meaning is compared and contrasted; for example, sign versus symbol, literal versus symbolic, hidden in contrast to surface meaning, transitive versus intransitive modes of thought, or primary versus secondary, or lower versus higher (ultimate) meaning.

This contrast with the semantics of ordinary language had its greatest creative influence among the Romantics who remain the intellectual ancestors of the contemporary study of religious symbolism. It is the Romantic Age, perhaps more than any other, that concentrated on symbol in religion, art, and myth. And the influence of the thought of that Age on symbolic meaning can be found as an almost perfect fit in Rudolf Otto's *The Idea of the Holy*, and Eliade's primary notion of "the archaic."

The Romantics faced a two-fold crisis. First, if the semantics of ordinary language is based upon representation then how do they justify religion and art as mimetic, as representations or the mirror of nature when in fact they do not exist in nature? The second part of the crisis was more existential since it involved working out the consequences of research on the mythological status of the Bible, the study of Hebrew, Greek and Sanskrit poetry, and comparisons of the Mosaic Code with the Laws of Manu newly discovered in India. The question they faced was, is the Bible false as a mirror of nature, an 'ingenious lie' from cover to cover? The importance of this question should not be underestimated since it must not be forgotten that many of the influential writers of the Romantic Era were theologians. The answer is well known. Religion and art are not representations or allegories signifying something else but are 'true to themselves.' The meaning of religion, myth, and art is a symbolic meaning, a higher, hidden meaning no longer to be decoded as a representation of nature. The test became "is it true to itself" not "is it true to

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

nature." "God is the original poet" and the world is his poem. As Schelling said, (quoting Coleridge), myth is not allegorical but tautegorical, the gods in mythology "are beings that really exist, they are not something else, nor do they signify something else, they signify only what they are."[1] De Wette emphasized that "Religion ist somit Ahnung," expressed in images and symbols. In other words, the meaning of a myth, the meaning of a symbol, is identical with what it conveys. These notions are alive and well. For example, symbols are, as Umberto Eco says, "self-presentations, and instead of signifying an idea, they are that idea *in themselves*."[2] Or, to use Gadamer's words, "the only good definition of myth is that *myth neither requires nor includes any possible verification outside of itself*."[3] This is so because one of the essential features of myth is narration, a kind of 'representation' (*Vorstellung*) which is not to be taken as something subjective or a "substitute for something else," but a *presence*, not "merely a sign by which we are referring to something else."[4] In other words, the meaning of religious symbol is *sui generis*.

Both Eichhorn and Heyne, Eichhorn's mentor, agreed with Schelling's description of symbol and joined Gabler in viewing the Bible from its first page to the last as tautegorical in meaning. Moreover, they viewed myth as the language of preliterate civilizations, the language of mankind in its childhood. For de Wette the language of myth was the first and natural form of the religious life, the unification of the eternal with the infinite, the primal source for inspiration, resignation and devotion. Heyne's statement that "all history as well as philosophy proceeded from the myths of ancient men" became not only the motto quoted by most scholars who wrote on religion from Eichhorn to Strauss but also the framework for many contemporary publications on symbolic meaning and the myth of the eternal return.

Eliade summed it up nicely in an essay he wrote on the study of religious symbolism. According to Eliade, religious symbols (1) reveal a "modality of the Real" not evident at the level of immediate experience; (2) they point to "the sacred" and imply an ontology; (3) they express multiple meanings; (4) they function to disclose a unity of the world and provide a "destiny" and an "integration" of existence; (5) they express paradoxical situations and structures of "ultimate reality;" and (6) they bring a "meaning into human existence."[5] I have not found a better summary of the consolidated opinion of

1 SCHELLING 1924, 22f.
2 ECO 1984, 1.
3 GADAMER 1980, 92.
4 GADAMER 1980, 93.
5 ELIADE 1959, 86-107.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

both the Romantic Age and the modern study of religion on the meaning and function of symbols in religion.

This understanding of symbolic meaning is not restricted to the 'discipline' known as 'the history of religions.' It is widespread. For example, Victor Turner's *The Forest of Symbols* is well-known among scholars of religion. He defines ritual as "prescribed formal behavior for occasions not given over to technological routine, having reference to beliefs in mystical beings or powers," and the "*sacra*," the symbols of ritual as "absolutely sacrosanct, as ultimate mysteries. We are here in the realm of what Warner would call 'nonrational or nonlogical' symbols which [quoting Warner] do not have their source in rational processes."[6] A comparison of Turner with Creuzer will show, I believe, that Tuner's analysis of a religious symbol as consisting of both an ideological and a sensory pole provides an exact copy of Creuzer's notion that symbols are composed of two elements, ideas and sensations, that symbols contain both condensed and multiple meanings.

Roy Rappaport, a well-known anthropologist, had this to say about the "highest order" level of meaning: it is "grounded in identity and unity," and is not primarily intellectual but "experiential," that is to say, "it may be experienced through art, or in acts of love, but is perhaps most often felt in ritual and other religious devotions." The "highest order of meaning" is "beyond the reach of language; it seems enormously or even ultimately meaningful even though, or perhaps because, its meaning is ineffable."[7]

Although the framework for work on symbol is always language, it is clear that a proper understanding of symbolic meaning entails a separation of religion from ordinary language as a mirror, or representation of the empirical world. The symbolic meaning of religion entails its own semantics, religious symbols do not signify, they are not signs that refer to something external to themselves but participate in or evoke the 'reality' of what they are.

Paul Ricoeur's study of symbolism and symbolic meaning is in essential agreement with this tradition. In describing the "essence" of a symbol, Ricoeur states that "symbols are signs is certain: they are expressions that communicate a meaning; this meaning is declared in an intention of signifying which has speech as its vehicle." He then immediately qualifies this assertion by noting that, "but to say that the symbol is a sign is to draw too large a circle, which must now be made smaller" because "every sign aims at something beyond itself and stands for something; but not every sign is a symbol. [...] [T]he symbol conceals in its aim a double intentionality." Thus,

6 TURNER 1967, 19; 107f.
7 RAPPAPORT 1999, 71.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

symbols are "opaque, because the first, literal, obvious meaning points analogically to a second meaning which is not given otherwise than in it. [...] This opacity constitutes the depth of the symbol, which, it will be said, is inexhaustible."[8] And if you think we have moved away from Heyne's motto, Ricoeur informs us that "symbols precede hermeneutics; allegories are already hermeneutic." That is to say, symbols evoke their meaning in the "opaque transparency of an enigma and not by translation."[9] Following Goethe, Ricoeur makes it clear that the semantics of symbolic opacity is "entirely different" from the semantics of translation. Is this not a revised modern version of the notion that "symbols are tautegorical?" Ricoeur did not change his mind about this when he wrote *The Rule of Metaphor* about a decade later; his interpretation just became more complex, paradoxical, and dense.

It is important to notice the common set of words that are used to describe the meaning of religious symbols: they are, untranslatable, intransitive, inexhaustible, inexpressible, ineffable, exemplary, opaque, endlessly leading to a plurality of condensed meanings. For the Romantic, religious symbols from this point of view are the same as poetry or a novel. And the Romantic tradition knew the consequences that were entailed by the notion of symbolic meaning as 'intrinsic;' one cannot talk about a theory of the novel which would not in itself be a novel, or speak of poetry except in the language of poetry. In other words, theory is impossible. Ricoeur's notion about symbolic meaning being "entirely different" than allegory (following in the footsteps of Goethe here), makes a hermeneutics of the symbol an impossibility. The first question that comes to mind is, how do you go about interpreting something that 'precedes' or is entirely different from the logic involved in interpretation or translation?

This widespread anti-theoretical view of religious symbolism tempts one back into the uncomfortable position of claiming that in order to understand a religion you have to be one. But how? Certainly not via the path of translation, since symbols are not translatable, they are opaque. Moreover, even if we could translate the symbols, which of the endless, ineffable symbolic meanings would we choose? On what basis? Once we take this turn we arrive in the methodological field of 'anything goes,' where what is said is beyond theory and criticism.

Firth, who wrote one of the best summaries of the study of symbol up to 1970, was well aware of the problem. He concluded that symbols "merit respect as a framework for organizing experience" and "apprehending the

8 RICOEUR 1967, 14f.
9 RICOEUR 1967, 16.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

world." His advice to anthropologists was not to get involved in discussions about "ultimate reality," and instead try to understand the system of ideas symbols express and "the effects associated with the use of such symbolic concepts."[10] In other words, we should forgo any quest for unverifiable or transcendent meanings of symbols and instead analyze the "meaning" of their empirical structure and function. This turned out to be bad advice because functionalism had been logically dismantled as a theory of meaning and 'use' as a theory of meaning had become questionable.

Following the footsteps of Durkheim, scholars analyze symbols as in some sense 'representations' of social and cultural systems. The emphasis now is on context. This shift of emphasis is as important as it is confusing, since we are not always told in any direct way just who believes the 'representation' to be true; for example, is it the scholar or the individual interviewed who believes that the symbols represent or 'stand for' the social or cultural system? In most cases we must assume that the meaning of the symbol system communicated in the telling of myth and the enactment of ritual is a hidden meaning that is not understood by the participants even though the model used for writing about symbol systems and symbolic representation is presumably based upon the paradigm of language, or at least that is what we are continually told.

Many years ago Dan Sperber wrote a magnificent and powerful critique that demonstrated the inadequacies of hidden meaning theories of religion.[11] His critique has obviously not had much effect even though *Rethinking Symbolism* is well known. Several years later he published, together with Deirdre Wilson, *Relevance:Communication and Cognition*. Citing Saussure's notion of a science to be called "semiology," which will include cultural customs, myths and rituals as "signs," Sperber and Wilson point out that a valiant attempt has been made by anthropologists and literary critics to build a theory of symbol in semiotic terms. They conclude, and rightly so, that these attempts "never came near to discovering an underlying code in the strict sense: that is, a system of signal-message pairs which would explain how myths and literary works succeed in communicating more then their linguistic meaning, and how rites and customs succeed in communicating at all."[12]

The reasons for this failure are clear. If language remains the paradigm for theories of meaning, then Sperber and Wilson specify at least three basic requirements that must first be met in constructing an adequate theory of verbal communication. The first requirement involves specifying which code

10 FIRTH 1973, 428.
11 SPERBER 1975.
12 SPERBER & WILSON 1986, 8.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

makes verbal communication possible; is it the rules of semantics or the rules of pragmatics, or both? They point out that all attempts to meet this requirement have failed.[13] The second requirement must satisfy how every case of reference assignment

> can be dealt with by rules which automatically integrate properties of the context with semantic properties of the utterance. It would also have to be shown that disambiguation, the recovery of propositional attitudes, figurative interpretations and implicit import can be handled along similar lines. Nothing approaching such a demonstration has ever been given.[14]

The third requirement involves the problem of 'context' which is necessary for interpreting an utterance. The problem arises because most theories of meaning based upon communication models assume that contexts must be identical between speaker and hearer or at least that both must understand, be aware or have 'mutual knowledge' of context. Sperber and Wilson remind us that context is not limited to the immediate physical environment or the immediate preceding utterances but also includes, "expectations about the future, scientific hypotheses, or religious beliefs, anecdotal memories, general cultural assumptions, beliefs about the mental states of the speaker;" they are all elements of context.[15] This requirement of course is impossible for it entails that when the astronauts announced their landing on the moon, all those millions who did understand the assertion correctly understood it from within identical 'contexts!'

The failure, as usual, is instructive. What most scholars who write about symbolic meaning agree upon is the assumption that we must take 'symbolic meaning' to mean 'non-literal.' Literal meaning is the opposite of symbolic meaning. Yet, it is precisely on this point that language and symbol go their separate ways, language no longer functions as the model for building a theory of symbolic meaning. But as Sperber and Wilson have pointed out, the problem of 'symbolic meaning' remains; what is the 'symbolic meaning' that is more than, or different from linguistic meaning, and how do rituals and other non-linguistic symbols communicate (mean anything) at all? What sense does it make to talk about the 'meaning' of the ineffable?

Sperber claims, and I think he is right, that any account of symbolism must answer two questions: (1) "which stimuli get symbolic processing under which conditions? and (2) which evocation gets triggered by which stimulus, under which conditions."[16] The answer to both questions has usually been an

13 SPERBER & WILSON 1986, 9f.
14 SPERBER & WILSON 1986, 12.
15 SPERBER & WILSON 1986, 15f.
16 SPERBER 1980, 32.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

analysis of symbols by means of similarity and contiguity. Notice that once again the terms are taken from the paradigm case of ordinary language. This analysis, however, cannot be based on individual interest or intellectual alertness, but must specify a systematic relationship between stimulus and content. Sperber points out that this constraint rules out any account of symbolic meaning in terms of association based on similarity or contiguity. Why? Because the constraint entails two predictions: (1) "that a frequent or a very trivial stimulus should, since it enters into many more relations of contiguity and similarity, be much more evocative [of symbols] than a rare or unusual stimulus," and (2) "that the representations a stimulus is most likely to evoke are either those that co-occur most often with it or those that are most similar to it." Sperber then draws the obvious conclusion: "Both of these predictions are patently falsified by cultural symbolism."[17] Driving the point home, Sperber reminds us that a lion is more often found with and is certainly more similar to a lioness than to a "brave warrior." Anyone familiar with the history of religions knows that some of the most powerful symbols in a religion simply cannot be explained by the principles of association via similarity and contiguity. The empirical evidence "rules out from the start any so-called grammar of symbolism; that is, any explicit account of symbolism as a kind of language."[18]

Terry Godlove has stressed this problem from a different perspective in one of the best short essays on 'symbol' I know of. Godlove stresses the point that "a competent language user who knows what it (literally) means will also be able to use the sentence toward romantic (and many other) ends. In fact, one can go further: it is because literal meaning is impervious to the context of use that expressions can be put to non-literal employment." And again,

> the extensive social constraints on the literal use of words makes possible their nonliteral use; with ritual that aim has no place, for ritual innovation is generally proscribed. In contrast to semantic or linguistic competence, someone who considered innovation an essential feature of ritual competence would likely be considered ritually *in*competent.[19]

Godlove concludes his essay with this observation: "While the question is still debated, the arguments are widely held to show that, unlike linguistic symbols (words), nonlinguistic symbols have no semantic content, no determinate meaning. If so, then nonlinguistic symbols must be analyzable primarily on the basis of their context or use [...]." Moreover, "communication

17 SPERBER 1980, 33.
18 SPERBER 1980, 34.
19 GODLOVE 1995, 1039.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

through language would not be possible if literal meaning were not able to remain relatively autonomous against context. This capability is at least not essential to the use of nonlinguistic, including religious symbols." [20]

Nancy Frankenberry has arrived at similar conclusions in her excellent article on metaphor and symbol. Frankenberry concludes that "The Theology of Symbolic Forms" confronts a serious dilemma: "either a translation can be made of symbolic language, or it cannot. If it is translatable, then it is possible to say what it 'literally means' for it has a syntax and a semantics."[21] But, then, as she points out, why use symbolic language in the first place? Most symbolists answer this first part of the dilemma with a clear no; symbols cannot be translated, they are intransitive, opaque. This leads us to Frankenberry's second dilemma: "If it is not translatable, because symbolic meaning is supposed to exceed the literal meaning as something ineffable, then Symbolic Formists are obligated to explain what the 'extra meaning' is, and how they are in a position to know it is different from any translation or paraphrase." The record here is very poor and quite understandably so, says Frankenberry, for the simple reason that "we are no longer talking about *meaning* at all."[22] We are in the realm of the ineffable and it would be odd to ask for a theory of the ineffable. This is, of course, well known by those who believe that religious symbols refer, represent, or participate in that which is 'wholly other,' the Real, Sacred, the transcendent, or ultimate, and are therefore quite allergic to requests for theory.

What we must insist upon, on pain of being called dogmatists or methodological imperialists, is that 'meaning' is a theoretical term and that the study of literal meaning is the domain of semantics. Literal meaning is sentence meaning. As Frankenberry, quoting Davidson, insists, symbolic meaning "only means 'what the words, in their most literal interpretation mean and nothing more.'" Thus we must reject the idea of symbolic meaning as 'encoded content' *as if* symbols were carriers of 'meaning' that needed to be retrieved, deduced, or decoded. "Beyond the literal meaning of the sentence, there is no other second, different, higher, or hidden meaning."[23]

To say that "beyond literal meaning there is no second, hidden meaning" does not imply that there is something special about literal meaning. It simply reminds us that there is no special meaning, or different kinds of meaning, one of which can be identified as 'symbolic meaning.' What then is 'literal meaning?' Since this concept is often employed but seldom defined, let me

20 GODLOVE 1995, 1040.
21 FRANKENBERRY 2002, 187.
22 FRANKENBERRY 2002, 187.
23 FRANKENBERRY 2002, 178.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

suggest the following definition: literal meaning is the coincidence of sentence and utterance meaning, that is to say, when sentence meaning and speaker's meaning (use) coincide. The coincidence of *langue* and *parole* (to use Saussurian terms), allows us to differentiate between literal and symbolic or metaphorical utterances, or the difference between a literal utterance and a lie. Symbol, metaphor, poetry, and lie are 'parasitic' on literal meaning. We do not speak metaphors or use symbols all the time, nor do liars utter lies all the time. If this is true then the popular Romantic notion that the first speech of human beings was 'symbolic' or 'poetic' is simply wrong.

The irony of it all is that scholars who are thoroughly competent in the history of the Romantic Era and its consequences for modern studies of symbolism are themselves completely taken in by the quest for symbolic meaning. Tzvetan Todorov is a good example. After taking us through "the birth of semiotics," "Neo-Kantianism" and the Romantic Era in a book entitled *Theories of Symbol,* Todorov ridicules rather than praises Saussure for his lack of interest in symbolic meaning. He laments the fact that "There is no room for the symbolic in Saussure," and laments Saussure saying that "symbolic creations exist only in the hands of the critic." He counts Saussure's "contact" with the "symbolic" a failure.[24] Saussure, it seems, continues to keep ahead of our time. The attempt by scholars of religion to decode or interpret the hidden meaning of religious symbolism massively confirms what we might call 'the priority of literal meaning.' Such interpretations either try to translate the symbolic into a literal meaning (this is true of all code/decode translations) or to provide an 'interpretation' entailing an indefinite use of symbol and metaphor as an attempted paraphrase ending with 'and so on.' The first interpretation informs us that the hidden meaning of what was thought to be a profound, complex, and deeply symbolic message is actually common sense if not quite banal, and raises the embarrassing question, "why use symbols in the first place?" The second attempt, refusing the path of literal meaning, leads us into what may be called 'pan-symbolism' also known as fiction, the land of 'as if' or, to use a Geertzian phrase, it is an interpretation of symbols as 'symbols for' reality.[25]

How do we explain this long adventure in failure? What is causing the consistent error of taking the turn that leads to a dead end? I suggest that an answer to these questions involves a deep commitment to the concept of reference as the basic term for a theory of semantics. In brief, the meaning of a word is what it refers, represents, or corresponds to. I think this assumption is true even for approaches to symbolic meaning that deny its literal status and

24 TODOROV 1982, 270; 266.

25 For a critique of this notion by Geertz see FRANKENBERRY & PENNER 1999a.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

speak of symbols 'participating' or 'constituting' the 'reality' of which they are a part. For, sooner or later, and usually it is sooner, the question of the truth of religious symbolism arises and when it does an answer to 'reference,' an idea full of difficulties, becomes explicit.

A good example can be found in Alan Olson's essay "Myth, Symbol and Metaphorical Truth." The essay is an analysis and an interpretation of Ricoeur's work on symbol and metaphor. Olson rightly informs us that to fully comprehend metaphor we must move to the level of semantics, the level of the sentence. But, according to Olson, at this level "the literal meaning of metaphor is displaced by means of what Ricoeur calls 'impertinent predication.'" The question is "what does the metaphorical statement say about reality in contrast to statements that are nonmetaphorical." He then says, "To raise the question of *metaphorical truth* is to raise the problem of *reference,* in other words, To what reality does the metaphorical utterance refer or point to."[26] Now what exactly is this truth? We are never told. What follows is a discourse on Cassirer, Jaspers, and Heidegger, on *Überwindung, aufgehoben, verwinden,* and *Aufhebung*, and the primordiality of Truth. We are told that "Being's Truth simply *is,*" and learn that both Heidegger and Jaspers abandoned hermeneutics as a method for ontological insight. The essay ends with a quote from the poet Hölderlin! In other words the quest for symbolic meaning, that is, the truth of symbol, has failed in its search for a separate kind of meaning other than literal, sentence, meaning.

I would suggest that this failure is the result of two errors. The first is dependent upon the popular tradition that meaning and truth are explained by means of 'reference.' As Olson says, if you want to know the meaning of truth, look for its reference. The second error is the assumption that we must establish a second kind of meaning or truth, a meaning and truth that do not entail literal meaning. It is I believe these twin errors that continually lead us into contradictory statements about the meaning of religious symbols. Moreover, this influential and powerful tradition has successfully developed the widespread assumption that there is no alternative to 'reference' as the basic concept for an adequate theory of semantics. But there is an alternative, a holistic theory of semantics that rejects reference as central to meaning, replacing reference with truth and the priority of literal meaning. It is often called 'truth conditional' semantics and one of its leading authors is Donald Davidson.[27]

Davidson's truth conditional semantics avoids the pitfalls of semantic theories that entail reference as the essential premise for a theory of meaning.

---

26 OLSON 1980, 102.

27 DAVIDSON 1984 and 1990; also PENNER 1995.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

Davidson calls this popular theory "the building block" theory. Words refer, represent, or correspond to things such as sensations, certain stimuli, psychological-neurological states, social relations, needs, the numinous, and so on. Referential theories usually present language as a conceptual scheme, or a 'worldview' that organizes or fits our experience. Thus if I could tell you what religious symbols refer to, I could then tell you the meaning of the symbol. Or, if I could tell you what a belief system, or symbol system of a particular religion refers to I could tell you what it meant. It is the implicit theory in most studies of religion from Robertson Smith and Durkheim to Eliade and V. Turner. There are many problems with this theory. Here are two of them. First, not all words refer; take for example 'to,' 'of,' 'and,' and so on. Second, if the theory were true then, for example, 'The Morning Star' and 'The Evening Star' would be synonyms because they refer to the same star. Moreover, the theory entails the curious consequence that the world could be completely different from what our representations lead us to believe it to be. Finally, it produces a severe epistemological skepticism because it is impossible to know whether the correspondence or representation is true since there is no way of getting out of our symbols, i.e. our language, to verify it and that goes for the theory itself as well! To put it lightly, relativism is the least of our worries when we adopt this theory of meaning.

Most scholars of religion don't seem to be worried at all about these problems or the subjectivism it leads to. How do we explain this? Well, I can think of at least two reasons. The first tells us that most scholars don't know any better simply because they have never been introduced to the importance of theory or the methods for evaluating what they have been taught or what they read. I find this hard to believe. The second reason may be closer to the truth: most scholars do not think there is an alternative to the theory of reference other than a theory of coherence that leads into the pitfalls of idealism. Our students, unfortunately, conclude from all this that religion is subjective but it satisfies our 'needs' (another word that is full of difficulties).

But, as Davidson says,

> warranted assertability, ideally justified assertability, what is accepted in the conversation of the right people, which science will end up maintaining, what explains the convergence on single theories of science, or the success of our ordinary beliefs. To the extent that realism and antirealism depend on one or another of these views of truth we should refuse to endorse either. Realism, with the insistence on radically nonepistemic correspondence, asks more of truth than we can understand; antirealism, with its limitation of truth to what can be ascertained, deprives truth of its role as an intersubjective standard. We must find another way of viewing the matter.[28]

28 DAVIDSON 1990, 308f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

What is this view? Davidson's answer is, "To know the semantic concept of truth for a language is to know what it is for a sentence—any sentence—to be true and this amounts [...] to understanding the language."[29] To know the truth of a sentence is to know its meaning. There is massive empirical agreement on this fact by all creatures who speak a language. The problem, of course, is that when we ask "what is it for a sentence to be true?" we often assume that the answer must entail some reference or discovery of what a sentence refers to, some entity, fact, some nonlinguistic state of affairs. But, except for other sentences it is unclear just what a sentence is supposed to relate to. Davidson provides an alternative answer in asserting that,

> Nothing, however, no *thing* makes sentences and theories true: not experience, not surface irritations, not the world, can make a sentence true. *That* experience takes a certain course, that our skin is warmed or punctured, that the universe is finite, these facts, if we like to talk that way, make sentences and theories true. But this point is put better without mention of facts. The sentence "My skin is warm," is true if and only if my skin is warm. Hence there is no reference to a fact, a world, an experience, or a piece of evidence.[30]

What Davidson is denying is the notion that extra-linguistic objects are what *make* a sentence true or false. As Stoutland puts it,

> In denying that what a sentence 'says about an object' should be included 'in the entity to which a true sentence corresponds,' I take it that Davidson is denying that the truth conditions of a sentence—that in virtue of which it is true (if it is)—should be construed as features of the objects to which a true sentence corresponds.[31]

The central thesis of a truth conditional theory of meaning involves three principles. The first is holism, which states that the value or significance of elements or units in a system (a language, for example) are not given or explained because of some intrinsic value that the element or unit has in itself, but because of their relationship or connectedness within the system. As Saussure said, a language is a system "in which all the elements fit together, and in which the value of any one element depends on the simultaneous coexistence of all the others."[32] The second principle states that the truth conditions of every sentence provide the necessary and sufficient conditions for the meaning of sentences. The stress on sentences prevails because it is sentences that are uttered by specific speakers at specific occasions. Finally, sentence meaning is literal meaning.

---

29 DAVIDSON 1984, 24.
30 DAVDISON 1984, 194.
31 STOUTLAND 1982, 49.
32 DE SAUSSURE 1983, 113.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

Olson quotes Paul Lehman saying "metaphor catches the truth by permitting it to be a lie," and misses the point Lehman was making. That is, metaphors are patently false. I think we know this and it is precisely this knowledge that metaphorical sentences evoke. We then look for hidden or second meanings when in the strict semantic sense there are none. It is an occasion where sentence meaning and speaker's meaning do *not* coincide. It is at this point where the theoretical distinction between *langue* and *parole*, competence/performance and sentence meaning versus use become helpful. But, the principle holds: sentence meaning is literal meaning and the truth conditions for all sentences remain the condition for the literal meaning of a sentence. There is no second level for investigating a different *kind* of meaning. Here I am thinking not only of attempts to talk about 'symbolic' or 'religious' meaning, but also of those who hope that we might be able to construct a semantic theory of *use*. Most of the research that is done on topics in religion have to do with *use,* or with the causes that might explain why human beings persist in believing false propositions, that superhuman agents exist, for example. Most of this research, I believe, is based on the mistaken idea that we are dealing with the meaning of religion forgetting that there is no echo of semantics in physics or biology. When we turn from semantics to the *use* of myth, ritual, and religious symbol, it is best to remember that we have changed the subject.

Thus, to know the meaning of a myth is very simple; just read it. The Romantics came close to discovering this simple truth, but, noting that this truth led to the conclusion that myths are false, they began to search for a second meaning. I have attempted to show that that quest will always end up in failure.

Bibliography

DAVIDSON, DONALD, Inquiries Into Truth and Interpretation, Oxford 1984.

— "The Structure and Content of Truth," in: Journal of Philosophy LXXXVII/6 (1990), 311-329.

ECO, UMBERTO, Semiotics and the Philosophy of Language, Indiana 1984.

ELIADE, MIRCEA, "Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism," in: MIRCEA ELIADE & JOSEPH KITAGAWA (eds.), The History of Religions: Essays in Methodology, Chicago 1959, 86-107.

FIRTH, RAYMOND, Symbols: Public and Private, Ithaca & New York 1973.

FRANKENBERRY, NANCY, "A 'mobile army of metaphors,'" in: NANCY FRANKENBERRY (ed.), Radical Interpretation in Religion, Cambridge 2002, 171-187.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

FRANKENBERRY, NANCY & HANS H. PENNER (eds.), Language, Truth and Religious Belief, Oxford 1999.
— "Geertz's Longlasting Moods, Motivations, and Metaphysical Conceptions," in: Journal of Religion 79 (1999a), 218-245.
GADAMER, HANS-GEORG, "Religious and Poetical Speaking," in: ALAN M. OLSON (ed.), Myth, Symbol, and Reality, Notre Dame & London 1980, 86-98.
GODLOVE, TERRY F., JR., "Symbol," in: JONATHAN Z. SMITH (ed.), The HarperCollins Dictionary of Religion, San Francisco 1995, 1038-1041.
OLSON, ALAN M., "Myth, Symbol and Metaphorical Truth," in: ALAN M. OLSON, Myth, Symbol, and Reality," Notre Dame & London 1980, 99-125.
PENNER, HANS H., "Why Does Semantics Matter to the Study of Religion," in: Method and Theory in the Study of Religion 7/3 (1995), 221-249.
— "Interpretation," in: WILLI BRAUN & RUSSELL T. MCCUTCHEON, Guide to the Study of Religion, London & New York 2000, 57-71.
RAPPAPORT, ROY A., Ritual and Religion in the Making of Humanity, Cambridge 1999.
RICOEUR, PAUL, The Symbolism of Evil, New York & London 1967.
SAUSSURE, FERDINAND DE, Course in General Linguistics, tr. by ROY HARRIS, La Salle 1983.
SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH, Werke, vol. 6, Munich 1924.
SPERBER, DAN, Rethinking Symbolism, Cambridge 1975.
— "Is Symbolic Thought Prerational?," in: MARY LECRON FOSTER & STANLEY H. BRANDES (eds.), Symbol As Sense, New York & London 1980, 25-44.
SPERBER, DAN & DEIRDRE WILSON, Relevance, Cambridge 1986.
STOUTLAND, FREDRICH, "Realism and Anti-Realism in Davidson's Philosophy of Language, I & II," in: Critica XIV (1982), 13-51.
TODOROV, TZVETAN, Theories of the Symbol, Ithaca 1982.
TURNER, VICTOR, The Forest of Symbols, Ithaca 1967.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:51

Kultureller und religiöser Pluralismus in der Moderne

HERMANN SCHULZ

1. Problemstellung

1.1

Auf allen Ebenen und in sämtlichen Bereichen des individuellen und kollektiven Lebens der Weltgesellschaft scheinen die „Konsequenzen der Moderne" (Anthony Giddens) unübersichtlich geworden zu sein. Die „Risikogesellschaft" (Ulrich Beck) hat ihre Konflikt- und Gewaltdimensionen ebenso globalisiert wie ihre humanitären und menschenrechtlichen Organisationspotenziale. Unklar ist, wie sich die Konfliktlinien mit den utilitaristischen und kontraktualistischen[1] Verständigungsbereitschaften verschränken. Gewalt und Macht einerseits, reflexives Vertrauen und regelgeleitetes Recht andererseits entwickeln lokale, regionale, globale und personale Brisanz. Verhalten sie sich zueinander irgendwie konfigurativ oder systemtypisch reguliert, gesellschafts- und kulturspezifisch geregelt, politisch gesteuert, normativ-sozialmoralisch selbstorganisiert oder sind sie gänzlich neuartig institutionalisiert? Welche Rolle spielt das multidimensionale Struktur- und Aktionsdilemma auf den vier positionellen Brennpunkten des lokalen, regionalen, globalen und personalen Handelns? Eines Handelns, dessen positionelle „Verortung" wiederum mehrdimensional institutionell, organisatorisch und gesellschaftlich eingebunden und eingebettet, motivational und interessenspezifisch orientiert sowie wert- und machttypisch gelenkt wird. Eines Handelns an positionellen Schnitt- und Differenzierungspunkten, die das jeweilige Subjekt – wie vielfach angenommen – dezentrieren, reflexiv virtualisieren, zu Inszenierungen zwingen, seine Bedeutung und Relevanz zugleich immens steigern und in einem absurden Nullpunkt verschwinden lassen möchten. In der Reflexivität der Moderne scheinen sich die Traditionen aufzulösen und in

1 Vgl. WILLIAMS 1999, 109ff.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

vielerlei Gestalt – orthodox, fundamentalistisch, fragmentiert, selektiv, synkretistisch, transformiert usw. – wieder einzustellen. Beobachtungs-Experten mahnen eine Analyse des Verhältnisses von Risiko und Vertrauen in der Spätmoderne an und konstatieren zugleich einen allgemeinen Verlust an Vertrauen in die wissenschaftliche Beobachtung dieser sozial-kulturellen und sozialmoralischen Prozesse.[2] Es scheint, als unterminiere die Reflexivität der Moderne systematisch ihre Fähigkeiten zur Selbstanalyse.

Kulturwissenschaftliche Untersuchungen entwickeln Argumente gegen verallgemeinerungsfähige Geltungsansprüche ihrer Verfahren und Einsichten und begründen überdies Zweifel am Wissenschaftsstatus der unübersichtlichen Kulturwissenschaft(en). Andererseits erhält Vertrauen in persönliche und institutionelle Integrität auch in wissenschaftlichen Organisationen einen neuen Stellenwert. Was für die Lebenswelt im allgemeinen gilt, muss auch für methodisch und theoretisch kontrollierte Wahrheitssuche gelten. Auch in der kulturwissenschaftlichen Arbeit wird die schlichte Verpflichtung zur analytischen Klarheit und hermeneutischen Sorgfalt zu einem nicht hoch genug zu schätzenden Gut. Traditionen kehren auch hier wieder.

1.2

Dieses ‚Symbolkapital' könnte seine Marktchancen erhalten. Wenn sich die Ungleichheiten verschärfen, die Konflikte zu Krisen zuspitzen, die identitätspolitisch-interessengeleiteten Diskurse zu kakophonen Inszenierungen entwickeln, erhält die Differenzierungslogik der analytischen Kulturwissenschaft einen neuen Stellenwert: eine neue Position. Im Folgenden soll es um Positionalität, Teleonomie, Mediatisierungsmöglichkeit und Selbstreferenz dieser Differenzierungslogik (DiffL) gehen.

1.2.1. Unter *Positionalität* sind die möglichen ‚Orte' zu verstehen, an denen moderne DiffLen in Erscheinung treten können.[3] In Frage kommen sowohl Handlungsräume (in Institutionen, Organisationen, Netzwerken, Kommunikationen usw.) als auch Reflexionsräume (in Theorien, Ideologien, Meinungen, Wissensbeständen, Diskursen usw.). Die operationalen und kog-

2 GIDDENS 1996, 319.

3 Die Korreferenz der DiffLen in lebensweltlichen und wissenschaftlichen Kontexten wird implizit und explizit mitthematisiert. H. Willkes „Studien zur atopischen Gesellschaft" suchen Globalisierung, Digitalisierung und Vernetzung im Horizont von Markt- und Wohlfahrtsstaatsutopien als „Exterritorialisierung der Gesellschaft" zu verstehen (WILLKE 2001).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

nitiven ‚Räume' sind wiederum referenziell und relational[4] in lokalen, regionalen, globalen und personalen Beziehungsräumen zu situieren. Positionalitäts-Analysen setzen ‚Koordinatensysteme' voraus, die ich ‚Referenzräume' nenne.

1.2.2. In Anlehnung an E. Mayr[5] seien Prozesse, die ihre Zielrichtung dem Ablaufen von Programmen verdanken, *teleonomisch* genannt. In Verhaltens- und Handlungskontexten können Absichten und Zielsetzungen im Allgemeinen über die Handlungsfolgen nicht verfügen. Planungen und Intentionen sind sowohl von den Paradoxien der Regelbefolgung[6] geprägt als auch an die prinzipielle Unverfügbarkeit der Interaktions- und Kooperationsresultate gebunden. So entstehen unerwartete prozessgesteuerte Zielrichtungen mit eingebauter Intentionalität der Akteure (=Teleonomie).

1.2.3. Zur *Mediatisierung:* Nichts ist gegen „Instrumentalisierung" gefeit. Menschen werden kulturuniversal mit der genialen Fähigkeit geboren, alles und jedes zu einem Mittel zum Zweck zu machen: Personen, Objekte, Ereignisse, Phänomene, Vorstellungen und Einstellungen, Werte und Interessen, Kognitionen und Emotionen usw. Beliebige Unterscheidungen können in Sekundenschnelle von einem elementaren informationellen Ereignis (einer Ausgangsunterscheidung) zu einer Unterscheidung zweiter Ordnung gemacht werden: Sie werden differenzierungslogisch mediatisiert,[7] um Gruppen gegeneinander abzugrenzen, Partner oder Gegner zu markieren, Bereiche zu scheiden usw. Die positive oder negative Bewertung dieser differenzierungslogischen (diffl.) Mediatisierung ist eine Operation mit erheblichem Eigengewicht.[8] Xenophobieuntersuchungen, Antidiskriminierungsgesetzgebung, zwischenkulturelle Dialoge usw. setzen sich mit der Positionalität (also der kontextuellen, systemspezifischen, referenziell-relationalen und differenzierungslogischen ‚Verortung'), Teleonomie (z.B. vermeintlich selbstgeregelt ablaufende Fremdenfeindlichkeit: Feindschaft als ‚Selbstläufer'[9]), Mediatisierung und schließlich mit der Selbstreferenz der DiffL auseinander.

---

4 Zwischen Referenz und Relation unterscheide ich je nach Orientierung des Richtungspfeils (aus der Perspektive von A) entweder von A zu B (= Referenz) und von B zu A (= Relation).

5 MAYR 1984, 40.

6 ORTMANN 2003.

7 Vgl. DOLLASE 1994, 419ff. Diskriminierendes Verhalten kann experimentell beliebig erzeugt werden, mit Hilfe banalster Kriterien; es kann unabhängig vom Wertsystem kollektives Selbstbewusstsein erhöhen. Das ist auf eine mediatisierte DiffL zurückzuführen.

8 Medientheorien entwickeln besondere Komplexität (z.B. MERTEN ET AL. 1994; KLOOCK & SPAHR 1997; PFEIFFER 1999; RIEGER 2000; ZIELINSKI 2002).

9 DOLLASE 1996, 120ff.: „Die Asozialität der Gefühle".

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

1.2.4. Differenzierungen haben eigenlogische Aspekte (*Selbstreferenzen*). Das ergibt sich aus dem Informationsproblem. Wir können nicht nichtunterscheiden.[10] Im Unterscheidungsproblem stecken (unter anderem) vier wiederum eigenlogische Operationen: Abbildung (Replikation), Negation, Korrelation und Transformation. Jede dieser Operationen repräsentiert eine sowohl analytisch als auch hermeneutisch innerhalb gewisser Grenzen auslotbare Eigenwelt und Wechselbeziehungswelt. Es mag irritieren, dass die Eigenwelt (Selbstreferenz, Eigenlogik) des theoretischen Inbegriffs der Unterscheidungsoperation (DiffL) bei erster Annäherung vier weitere elementare Operations-Universen einschließt[11] bzw. das Tor zu diesen öffnet. Hier erhält man jedoch Hinweise auf den komplexen Zusammenhang zwischen kognitiven Operationen und sozialer Pragmatik. Wenn nichts und niemand gegen die kaum begrenzbaren Differenzierungsmöglichkeiten bei jeder ‚Hinsicht' auf etwas gefeit ist, wenn ferner in diesen Möglichkeiten kognitive Bejahungen und Verneinungen, Verbindungen und Umformungen enthalten sind, dann liegt die Vermutung nahe, dass reale Kommunikationen gewisse Gegenstücke zu den kognitiven Differenzierungsuniversen bieten können. Gegenstücke, die der Selbstorganisation sozial-kultureller Kommunikationen zu verdanken sind. DiffLen sind in ihren erwähnten referenzräumlichen Verweisungszusammenhängen sozial-kulturelle Evolutions- und Entwicklungsprodukte. Als solche hängen sie von entsprechenden Koevolutionen ihrer Wahrnehmungs- und Repräsentationsmöglichkeiten ab. Diese wiederum implizieren kontextgebundene Pragmatiken. So öffnen sich angesichts logischer (kognitiver) Negationsmöglichkeiten innerhalb mediatisierter DiffLen macht- und gewaltträchtige, bedrohliche Handlungsperspektiven – jedoch erst dann, wenn die zunächst ausgeblendeten Kommunikations-Referenzräume des wert- und macht-, interessen- und motivationsgebundenen Handelns eingeschaltet werden. Kommunikationsrealitäten bestehen aus blitzschnellem Ein- und Ausschalten je opportuner Referenzräume. Die wissenschaftliche Ausblendung (in)opportuner Pragmatiken ist ja wiederum ein kulturhistorisches und kulturevolutionäres Repräsentationsproblem. Der durch Wert- und Macht-, Interessen- und Motivationspositionen gekennzeichnete Referenzraum gehört zu den sozial-kulturell mächtigsten Problemräumen.

---

10 BROWN 1969; BATESON 1981; LUHMANN 1985, 102ff.; EIGEN & WINKLER 1990, 292ff.; JANICH 1992, 138ff.; LEVINE 1995; HAHN & WEIBEL 1996; PINKER 1997, 65ff.; 211ff; 266ff.; DICKINSON 1999; BADCOCK 2000, 16ff.; LUHMANN 1997, 1088ff. (usw.).

11 Damit ist weder der wie immer zu verstehende Weltenpluralismus von David Lewis gemeint (LEWIS 1986) noch sogleich schon der Symbolweltenpluralismus von Cassirers Phänomenologie der Erkenntnis (CASSIRER 1929) oder Nelson Goodmans Welterzeugung (GOODMAN 1984).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

1.3

Von *Religion* war bisher nicht die Rede. Das hängt mit der These zusammen, die ich vertreten will. Wie nachdrücklich auch immer die gestaltungsfreudigen religiösen Symbolhandlungen und Symbolkonstruktionen ihre (institutionalisierte und organisierte) Eigenlogik und Eigenmacht, ihren Eigenwert und Eigensinn akzentuieren mögen – sie verfügen über keine eigenständige Differenzierungslogik. Wenn Religionsgemeinschaften sozial und politisch aktiv werden, bedienen sie sich der allgemein verfügbaren kulturellen Ressourcen. Vom karitativen Handeln bis zum Suizidattentat, von asketischer Disziplinierung bis zur Monumentalarchitektur schöpfen religiös-symbolisch konnotierte und spezifizierte Handlungen und Produkte aus ‚säkularen' (profanen) Potenzialen. Das heißt aus Ressourcen, die den allgemeinen Prozessen der Bild- und Symbol-, Metaphern- und Modellbildung, der allgemeinen Problem-, Sinn- und Bedeutungskonstruktion, den allgemeinen, nichtreligiösen Wert-, Macht-, Interessen- und Motivationsbeziehungen verpflichtet sind. Religion zu verstehen heißt unter anderem auch, die allgemeinmenschliche Bild-, Symbol-, Modell-, Metaphern- (etc.-)Kreativität im Horizont ihrer je aktivierten Referenzräume positionell analysieren zu können. In der Syntax der kulturellen Grundprobleme (d.h.: der dem technischen, ökonomischen, sozialen, politischen, administrativen, repressiven, ferner dem kognitiven, normativen, kommunikativen, ideologischen, ästhetischen und religiösen Handeln zugrunde liegenden Problemstellungs- und Problemlösungsmöglichkeiten[12]) nimmt das religiöse Grundproblem eine eigenständige Position ein. Von dieser Positionalität und ihrer referenzräumlichen Spezifikation hängt die religiös genannte Symbolmacht ab. Eine Problemlösung wird – in bestimmter Hinsicht – dann zu einer religiösen, wenn die der Problemstellung zugrunde liegenden kognitiven, normativen, kommunikativen, ideologischen und ästhetischen Symbolisierungsprozesse korreferenziell zu einer eigenartigen Konvergenzposition zusammengeführt werden. Ich will das hier nicht näher erläutern. Die angedeutete These lässt sich im Ansatz auch mit alternativen Theoriemitteln nachvollziehen. Sie besagt: Die dem religiösen Pluralismus innewohnenden Konflikt- und Friedenspotenziale lassen sich als Spezifikationen allgemeiner kultureller Pluralismuskonflikte rekonstruieren, wenn man die technischen und ökonomischen, sozialen und politischen, ad-

12 Es gibt unübersehbar viele Probleme, aber die Anzahl der Grundprobleme muss begrenzt sein, wenn Orientierung möglich sein soll. Sozial- und kulturwissenschaftliche Theorien setzen in der Regel eine begrenzte Anzahl konfigurativ einander zugeordneter Grundprobleme im Horizont korreferenziell positionierter Handlungs- und Verhaltens-Intentionalitäten voraus, ohne sich über diese Implikationen Rechenschaft abzulegen.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

ministrativen und gewaltförmigen Kontextbedingungen kennt und die oben angegebenen Referenzräume des Verhaltens und Handelns kontextspezifisch berücksichtigt.

1.4

Religiöser Pluralismus erschließt sich also nicht, wenn man die Friedfertigkeit einzelner Religionsgemeinschaften in Geschichte und Gegenwart, die Offenheit ihrer Ethiken für den Menschenrechtsuniversalismus, die Rationalität, Komplexität und Anschlussfähigkeit ihrer Dogmatiken und Ideologien thematisiert. Unter konflikttheoretischen Kriterien erweist sich all das – ‚für sich genommen' – als wenig aussagekräftig. Zwar sind die gesellschafts- und persönlichkeitsprägenden, kulturhistorischen und kulturgestaltenden Kräfte der Majoritätsreligion im Verhältnis zur Umwelt kleiner(er) Religionsgemeinschaften (Neuer Religiöser Bewegungen) von ebenso ausschlaggebender Bedeutung wie die Rolle einer Diaspora-Weltreligion in Minoritätsposition. Aber diese Bedeutung hängt von den Kontextbedingungen der teleonomisch, medial und positionell spezifizierten DiffLen ab, die nichts Religionsspezifisches darstellen.[13] Konstruktion und Operationsweise moderner DiffLen funktionieren in religiös-symbolisch geprägten Kommunikationen nicht anders als in nichtreligiösen.

1.5

Man sollte sich daher über die signifikante Randstellung des Religionsproblems in sozial- und kulturwissenschaftlichen Modernitätsanalysen nicht wundern. Auch wissenschaftliche Diskurse unterliegen den differenzierungslogisch operierenden Prozessen der Positionierung, Mediatisierung, Selbstreferenz und Teleonomie. Wenn kulturwissenschaftliche Beiträge die Religion in Nebel auflösen, signalisieren sie eine interessante Paradoxie. Sie exekutieren einerseits den modernisierungstypischen Zwang zur privilegierten Repräsentation der nichtreligiösen Differenzierungslogik (DiffL), die den zeitgenössischen Kommunikationen innewohnt. Andererseits ‚verdrängen' sie die mentalitäts- und bewusstseinsgeschichtlich, emotional und sozial tief (d.h.: in kulturuniversaler und kulturevolutionärer Hinsicht mehrdimensional verallgemeinerungsfähig) verwurzelte Neigung vieler Menschen zu Magie und

13 Vgl. die taktische Haltung islamischer Gemeinden und Zentralräte in Europa.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

Wunderglaube, zu ritualistisch und mythisch konfigurierten Kommunikationen sowie zu metaphysischen Spekulationen und Spiritualisierungen.

Diese paradoxe ‚Verdrängung' ist von besonderer Qualität. Sie korrespondiert einer wirksamen Verdrängung der Gewalt unserer makro- und mikrostrukturellen Geschlechterkämpfe. Im kulturellen Gewaltpotenzial der Geschlechterkämpfe wird Sexualität multidimensional brisant. Im kulturellen Gewaltpotenzial interreligiös mediatisierter Konflikte liegt die Brisanz religiöser Mystizismen. Sexualität und Mystizismus: zwei attraktive homoerotische Schwestern. Um sie analytisch zu vivisezieren und zu obduzieren, braucht man sie nicht pejorativ zu anästhesieren. Im Blick auf die Kulturwissenschaften gibt es begründete Hoffnung auf beschleunigte Überwindung auch der Mystizismusphobie. Religion zu verstehen heißt nämlich auch, Bertha Pappenheim beim Namen zu nennen. Für religiöse Selbstreferenz charakteristisch ist – auch[14] – der Referenzraum mit den Positionen: Ritus und Magie, Mythos und Mystizismus. Der allgemeinmenschliche Wunderglaube – von Lorraine Daston[15] mit Recht auch kognitionstheoretisch ernst genommen – ist im kulturuniversal bewusstseinsrelevanten Magiekomplex enthalten. Die der Religionswissenschaft zunehmend entgleitenden Mythen- und Ritenforschungen haben längst die kulturuniversale Bewusstseinsrelevanz von Ritus und Mythos erwiesen. Spiritualität und Metaphysik[16] sind kognitiv und emotional komplex organisierte Aspekte einer wiederum für kulturelles Bewusstsein typischen ‚mystischen' Orientierung an Übernatürlichem. Man kann diesen Referenzraum insgesamt mit dem Stichwort ‚Mystizismus' apostrophieren. Ich wiederhole: einem Stichwort ohne pejorativen Beigeschmack. Seit etwa zweieinhalb Jahrtausenden kennt die europäische Kulturgeschichte kritische Auseinandersetzungen mit dem Mystizismuskomplex. Inzwischen hat diese Auseinandersetzung Theorieniveau erreicht. Der moderne Pluralismus zersetzt und zerfrisst den Mystizismuskomplex, drängt ihn an mentale, schichtspezifische, intellektuelle und popularkulturelle Ränder – um ihn zugleich paradox, fundamentalistisch und zeitgeisttypisch wieder aufzuwerten. Modernisierungstheorien hegen und pflegen ihre Mystizismusphobien vielleicht aus begründeter Skepsis gegen die Wiederverzauberung religionswissenschaftlicher Diskurse.[17]

---

14 Emotionalität und Kognitionspotenzial sind weitere, religiös relevante Dimensionen des kulturellen Bewusstseins, dem die Individuen verpflichtet sind.

15 Vgl. z.B. DASTON 2002 [1998]; 2001.

16 Im Sinne der klassischen Tradition. Zur Diskussion u.a.: HABERMAS 1986; 1988; LENK & POSER 1995, Kap. IX, 397ff.

17 Die Randstellung von Religionswissenschaftlern in der bundesdeutschen Enquête-Kommission „Sogenannte Sekten und Psychogruppen" ist in diesem Zusammenhang signifikant.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

1.6

Ein wesentlicher Aspekt moderner DiffLen hat mit dem Säkularisierungsproblem zu tun. Wir haben Anlass, es modernisierungstheoretisch zu reformulieren. Die neuen religiösen und fundamentalistischen Bewegungen in Europa und die religiösen Strömungen innerhalb der europäischen Amtskirchen führten zu einer verbreiteten Skepsis gegenüber herkömmlichen Säkularisierungskonzepten. Wenn man die Phänomene jedoch richtig beschreibt und die Probleme zureichend formuliert, erweist sich die Skepsis als unbegründet. Moderne Reflexivität und Individualisierung lassen nichtreligiöse Problemstellungen und Problemlösungen institutionell und organisatorisch immer prinzipieller lebensform- und lebensweltbestimmend werden. Moderne DiffLen setzen dort an, wo die Probleme ins kulturelle Bewusstsein treten und über Lösungsmöglichkeiten entschieden wird. Der Rekurs auf metaphysische und ‚mystische' Symbolwelten erhält einen neuen Stellenwert. Je aufwändiger das Symbolprogramm inszeniert, je ästhetischer es präsentiert wird, desto deutlicher tritt das Mediatisierungsprogramm und damit die informationelle, differenzierungslogische Ausgangsentscheidung ins reflexive Bewusstsein. Sie besagt, dass es auch anders möglich war und ist. Für Minimierungen religiös-metaphysischer Symbolisierungsprogramme gilt Entsprechendes. Zur modernen Reflexivität gehört ja auch der Umgang mit dem „Maximin"-Prinzip,[18] die Verfügung über (De)Eskalierungsprozesse sowie die Bewältigung informationeller Grundprämissen: Ob man das Verfahren Y in Gang setzen soll oder nicht. Das Wissen um, das Bewusstsein von alternativen Möglichkeiten – Niklas Luhmann hat es systemtheoretisch immer wieder thematisiert – lässt sich nicht mehr aus der Gegenwartswelt schaffen. Bei aller ambitiösen Kritik an Luhmann[19] – hier sieht seine Sozialsystemversion richtig.[20] Die Säkularisierungsproblematik hat mit der Reflexivität dieser DiffL zu tun. In prinzipiellerer Weise als je zuvor zwingen die Teleonomien, Mediatisierungen, positionellen Verortungen der Gegenwart zu differenzierungslogischen Entscheidungen. Ins Kloster geht man prinzipiell neobewusst – wie begrenzt auch immer das individuelle Wissen um den alternativen Charakter dieser Entscheidung sein mag – , und wenn ein Kleriker als Politikberater tätig wird, bleibt das ein Säkularisierungsphänomen. Aufwertungen und Neubewertungen traditionaler religiöser Bestände implizieren eine moderne, nichtreligiöse Selektivität und Differenzierung. Der Parlamentarismus im Iran ist ebenso Säkularisationsprodukt wie der Umstand, dass die

18 WILLIAMS 1999, 114.

19 Z.B. WAGNER 1993, 416ff.; vgl. aber WILLKE 2001, 112ff.

20 Als Lesehilfe und Einstieg in Luhmann kann BARALDI ET AL. 1997 hilfreich sein.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

wichtigsten gesellschaftspolitischen und individuellen Entscheidungen meistens und in der Regel mit prinzipiell nichtreligiösen Begründungen getroffen werden. Darauf kommt es an.

2. Modernisierung

2.1

Religiöser Pluralismus sollte also auf der Grundlage des kulturellen Pluralismus untersucht werden. Pluralismus gilt mit Recht als Signum der Moderne. Ich verzichte auf den Verlegenheitsbegriff „Postmoderne". Er dient vielfach als Chiffre für verschiedene ästhetisch-avantgardistische Wandlungsprozesse seit etwa dem letzten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts.[21] Modernisierungstheorien kommen meist ohne den Terminus ‚Postmoderne' aus.[22] Unter Modernisierung versteht man epochale technische, wirtschaftliche, soziale, politische, administrative, repressive[23] Transformationen seit der europäischen Neuzeit, die sehr unterschiedlich korrelativ zu kulturellen Wandlungsprozessen (d.h.: Transformationen in kognitiven, normativen, kommunikativen, ideologischen, ästhetischen und religiösen Entwicklungen) interpretiert werden.[24] Zusammenfassende Darstellungsversuche wesentlicher gesellschafts-, kultur- und bewusstseinsgeschichtlicher, persönlichkeits- und systemtheoretischer sowie philosophischer Aspekte der Modernisierung bieten (unter vielen anderen) z.B. Daniel Bell, Helmut Dubiel, Anthony Giddens, Thomas Mergel, Jürgen Habermas, Richard Münch.[25]

---

21 LYOTARD 1979; WELLMER 1985; BÜRGER & BÜRGER 1987; GIDDENS 1996, 9ff.; 63ff. (u.a.); HEELAS, MARTIN & MORRIS 1998. Giddens will „Postmodernismus" „gewissen Stilarten oder Bewegungen innerhalb der Literatur, der Malerei, der Bildhauerei und der Architektur vorbehalten" (1996, 63); vgl. BÜRGER & BÜRGER 1987. Giddens definiert ‚Postmoderne' in seinem Sinne neu.

22 BERGER 1986; KAUFMANN 1986, 285ff.; MEIER 1990; BECK, GIDDENS & LASH 1996; MERGEL 1997; EISENSTADT 1998; WILLKE 2001.

23 Das repressive Grundproblem hat mit Gewalt in all ihren Formen zu tun, mit Kriegen, Kriminalität, Gewaltmärkten, staatlichen Gewaltmonopolen, interpersonelle Übergriffen usw.

24 Zum schillernden Begriff „Modernisierung": MERGEL 1997, 204ff.; SCHULZE 1990, 69ff.

25 HABERMAS 1986; DUBIEL 1986; BELL 1990; GIDDENS 1996; MERGEL 1997.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

2.2

Beschreibungen sind schwierig, weil sie ohne analytische und theoretische Fundierungen unzureichend bleiben. So stehen z.B. die Globalisierungsprozesse[26] in Korreferenz zu den zeitgenössischen Individualisierungen.[27] Die Korreferenzialität des technischen, wirtschaftlichen, sozialen, politischen, administrativen, repressiven Handelns steht wiederum in Korreferenz zur Korreferenzialität der kognitiven, normativen, kommunikativen, ideologischen, ästhetischen und religiösen Problemstellungen und Problemlösungen. Das gilt für jede kulturelle Grundproblemsyntax. Für moderne Entwicklungen sind auf dieser analytischen Ebene besondere Akzentuierungen technisch-ökonomisch-organisatorischer und kognitiv-normativ-kommunikativer Korrelationen bedeutsam.

2.3

An signifikanten Stellen werden Resultate der modernen mehrstelligen Korreferenzialität (der Grundprobleme und Referenzräume) besonders deutlich sichtbar. Im Irakkrieg März 2003 exekutierte die Weltmacht USA – mit gigantischem Handelsbilanzdefizit im Hintergrund – ohne besondere Rücksicht auf völkerrechtliche Konventionen die militärische Interventionspolitik der 1992 formulierten *Defense Planning Guidance*[28] mit einem *preemptive strike*. Wer die Macht hat, geht in seinem Sinne vor (Bismarck) und wendet die technisch am höchsten entwickelten Gewaltmittel an, die zur Durchsetzung ressourcenbezogener strategischer Interessen benötigt werden. Schnörkellos beweist der die internationale Führungsposition einnehmende Staat die Korrelation von Macht und Gewalt – eine mit weiteren Problemen korrelierten Korrelation.[29] Auf der globalen Ebene der Militärpolitik bewiesen die religiösen Legitimationsversuche der US-Regierung besonders eindrucksvoll ihre absolute Nachrangigkeit. Von dieser nachrangigen Grenzposition des religiö-

26 In die Globalisierungsdebatten sind Weltgesellschaftstheorien einzubeziehen; vgl. neben den Arbeiten von I. Wallerstein u.a. KING 1991; SANDERSON 1995; SANDERSON 1999; POMPER ET AL. 1998; OSTERHAMMEL & LOTH 2000; OSTERHAMMEL 2001. Pointiert meinte N. Luhmann, heute bestehe nur noch ein einziges gesellschaftliches System: die Weltgesellschaft (1993, 571).

27 Z.B. TAYLOR 1989; GIDDENS 1991; DUMONT 1991; COHEN 1994; ASSMANN & FRIESE 1998; NIETHAMMER & DOßMANN 2000.

28 *Der Spiegel*, 16.3.1992.

29 Ölinteressen sind jedenfalls nicht zu übersehen, vgl. H. Scheer, *Frankfurter Rundschau*, 28.3. 2003.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

sen Problems ist bei Modernisierungsanalysen auszugehen. Auf der weltgesellschaftlichen Oberfläche treten die basalen Problem-Korrelationen mit einer fundamentalen Unverblümtheit in Erscheinung. Das belegen unter anderem *warlord politics* und Kriminalisierung des Staates in Afrika.[30] Als ein Aspekt der Kultur kann Religion auf die positionellen Prärogativen (sub/supra-)staatlicher Macht- und Gewaltmonopole, auf den Vorrang technisch-wirtschaftlich-sozialer und administrativer Problemlösungen nur nachträglich und nachrangig Bezug nehmen.

2.4

Modernisiert haben sich alle Lebensbereiche. ‚Irgendwie' hängen sie miteinander zusammen. Das eben verwirrt. Von Analysen erwartet man Kolumbuseilösungen. Es gibt sie nicht. Ich wähle das Gewaltproblem als Leitlinie. Gewalt nimmt in Grundproblemsyntax und Referenzräumen eine signifikante Grenzposition ein. Physisch verletzt, krank gemacht, getötet, materiell geschädigt werden wir, wenn andere Kommunikationsmedien am Ende ihrer Leistungsfähigkeit sind. An Endpunkten, an umkämpften Grenzen, kommt zum Vorschein, was sich lebensförmlich und lebensweltlich ansonsten vernünftig und anständig aufführt. Intellektuelle begeistern sich für symbolkapitalistische Aufführungen, Inszenierungen, Drapierungen, Maskierungen so lange, bis die verpönte Realität ins konstruktivistische Nichts verschwindet. Vor Gericht hilft aber manchmal kein Bestreiten nachweisbarer Tatsachen. Leid und Elend gibt es wirklich. Wirklich ohne An- und Abführungszeichen. Das Gegenteil auch. Sex und Sterben, Lust und Leid sind legitime boulevardmediale Lümmel. Aber ebenso legitime Laster der wissenschaftlichen Neugier. Auf Lebenskunst kommt es an. Im ikonologischen Fokus dieser Kunst bedeutet Religion alles in allem – und bedeutet Nichtreligion alles in allem. Dies ist das Differenzierungsei des Kolumbus.

2.4.1. Unserem Geistkörper stehen die Organtransplantate, Tätowierungen, Kainsmale der chirurgischen Ästhetik leibhaft vor Augen. Miss Brasilien 2001 hat 19 Schönheitsoperationen? Michael Jackson, der Popstar, ließ allein an seiner Nase 20 Eingriffe vornehmen? Das Krankenhaus für plastische Chirurgie in Peking ist mit 80 Ärzten und 328 Betten das größte der Welt? In China werden jährlich über Hunderttausend Schönheitsoperationen durchgeführt? Vor allem Beine und Nasen werden dort verlängert? Die Waist-Hip-Ratio von Nullkommasieben ist das evolutionsbiologisch hochor-

30 CLAPHAM 1998; RENO 1998; BAYART ET AL. 1999.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

ganisierte männliche Ideal bei Frauen? 5000 Mediziner sind am Projekt Venus beteiligt? 300 000 Deutsche, 8,47 Millionen Amerikaner lieferten sich 2001 dem kosmetischen Messer aus? Etwa 35 000 ästhetische Brustvergrößerungen jährlich in Deutschland? Schon im sechsten Jahrhundert ante sollen indische Ärzte zerstörte Nasen chirurgisch repariert haben? Über 80 Prozent deutscher Bundesbürger lehnen Schönheitsoperationen ab? 30- bis 49-Jährige sind Hauptkunden? Eine Zwölfjährige erhielt in England Brust-Silikonimplantate? Im Jahre 2002 gingen die ästhetischen Eingriffe zurück, nur noch 6,6 Millionen US-Amerikaner ließen sich schönheitschirurgisch behandeln? Jacques Joseph (1865–1934), jüdischer Chirurg deutscher Abstammung, entwickelte in den 1890er Jahren in Berlin ein Verfahren zur Nasenverkleinerung?

2.4.2. Was teilen diese Meldungen[31] mit – im Kontext des Irakkriegs vom März 2003 und im Horizont des Referenzraums: Sex und Sterben, Lust und Leid? Im Schwerpunkt dieses Sozial- und Gefühls-, Traditions- und Modernisierungsraums hat sich Gewalt positioniert. Es geht nicht gewaltlos zu, wenn sich das individuelle Selbst unter maximalem kollektiven Einfluss seines eigenen Körpers bemächtigt. Gewalt wandelt ihre Gestalt, tritt behutsam oder tödlich in Erscheinung. Der gestalthafte Inbegriff des Selbst, der eigene bekleidete und dekorierte Biokulturkörper, organisiert das Gewaltproblem im latent stets präsenten Horizont möglicher Maximierungen und Minimierungen ästhetisch. Ästhetik tendiert ihrerseits zu Radikalismen und Extremismen. Sie steht grundproblemsyntaktisch nahe bei der religiösen Randposition. Sie artikuliert und repräsentiert Grenzwerte. So konvergieren in der ästhetischen Chirurgie zwei Grenzwertdimensionen: Zum einen das biologisch - bewegungsphysikalisch - nahrungsmittelphysiologisch - psychosomatisch enkulturierte Organensemble; zum anderen das ästhetische Selbstinszenierungsensemble. Moderne Körperkultur findet im Profisport, in der Pharmaindustrie, im digital-medizinisch-kapitalistischen Komplex und auf vielen weiteren profitästhetischen Bodymärkten zu sich selbst.[32] Ästhetische Chirurgie kann daher als signifikante Modellvariante einer modernen körperkulturellen Selbstreferenz dienen. Einer Selbstreferenz, die den Gewaltschwerpunkt ‚zivilisatorischer' Zugriffe in Erscheinung treten lässt. Das kognitionsbiologische Körper-Ich hat erstaunlich viele Komponenten und Referenzen.[33] Vom kulturkörperlichen Ego erwartet man

31 S. L. GILMAN in: *Die Zeit*, 9.11.2000; *afp*, 30.3.2001; *Frankfurter Rundschau* 18.4.2001; 14.9.2002; 12.11.2002; 17.4.2003; *Der Spiegel* 20.3.2000; 7.10.2002.

32 Der biotechnologische Zugriff auf den Körper steht in anderem Modernisierungszusammenhang.

33 ROTH 2000; 2001.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

schon aus diesem Grunde eine explosive Pluralisierung der Repräsentationen und Mediatisierungen. Der Leib ist eine große Vernunft..., ein Krieg und ein Frieden (Nietzsche), ein unerschöpflicher Fluchtpunkt zivilisationstheoretischer Kontroversen (Norbert Elias; Michel Foucault; Hans Peter Duerr und viele andere). Tendenziell maximal greift die Kultur auf den menschlichen Körper dort zu, wo die Persönlichkeit aus ästhetisch-kommunikativen Gründen sich selbst gewaltförmig umzugestalten sucht.

2.4.3. Auch hier kümmert sich die Modernisierung nicht um Religion. Selbst wenn religiöse Symbole in die Haut graviert werden. Die Differenzierungslogik ist nichtreligiös. Diskutiert wird bereits die Transplantation des eigenen Kopfes auf einen anderen Körper. Aus diesem Grunde stelle ich hier die gewaltförmige Extremvariante ästhetischer Chirurgie der militärtechnologischen Erstschlagsgewalt der globalen Supermacht gegenüber. Zwei Extrempositionen belegen auf zwei differenzierungslogisch maximal voneinander distanzierten Ebenen eine Modernisierungskorreferenz: Militärische Weltmachtpolitik versus individualistische Körperverformung. Der militärpolitische Weltmachtfundamentalismus verzichtet weitgehend auf völkerrechtliche Gewaltlegitimation. Die öffentlichen Gebete der US-Administration während des Irakkrieges 2003 demonstrieren, dass religiöse Riten in der Moderne elementare politische Legitimationsdefizite nicht überbrücken können. Christliche Kirchen haben den Irakkrieg weitgehend abgelehnt. Diese Ablehnung ist ein Säkularisat.

2.4.4. ‚Weltreligionen' sind längst derart in kognitive und sozialmoralische Defensivpositionen geraten, dass sie sich eine Unterschreitung völker- und menschenrechtlicher Standards nicht mehr leisten können. Ihre Behauptung, Gewalt aus genuin religiös-traditionalen Gründen abzulehnen, ist für immer weitere Bereiche des kulturellen Bewusstseins unglaubhaft geworden. Es gibt eine differenzierungslogisch institutionalisierte und organisierte, alternative Legitimationsrationalität. Völker- und Menschenrechts-, Demokratie- und Rechtsstaats-, Wohlfahrts- und Egalitarismusdiskurse repräsentieren diese Rationalität. Nicht nur Nationalstaaten und internationale Organisationen, sondern auch Weltreligionen können sich argumentativer Expertenvernunft nicht mehr entziehen, wenn lokale, regionale, globale und individuelle Solidarität in Frage stehen. Von Altruismus einmal abgesehen. Daher ist und bleibt die weltreligiöse Gewaltablehnung ein Ausdruck des Modernisierungs-„Zwangs zur Häresie":[34] Eine Unterschreitung allgemeiner humanitärer und menschenrechtlicher Standards wird für staatlich-majoritäre religiöse Organisationen immer schwieriger. Die salvatorischen Klauseln der einschlägigen

34 BERGER 1992 [1980], siehe weiter unten.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

islamischen Dokumente belegen die beredte Sprache dieser religiös-moralischen Defizite. Mehr noch übrigens als die Suizidattentate. Eine explizite religiöse Legitimation terroristischer Attentate ist weltreligiösen Führungsinstanzen definitiv verwehrt. Wiederum aus Gründen, die der Säkularisierung zu verdanken sind. Auch in den Führungsetagen der großen majoritären Zivilreligionen setzt sich die Einsicht durch, dass die weltweiten Varianten politisierter religiöser Bewegungen (der sog. Fundamentalismus) die Religion gewaltlegitimatorisch „instrumentalisieren". Je mehr diese Mediatisierung innerreligiös an Überzeugungskraft verliert, desto offenkundiger wird die dahinter wirksame moderne Differenzierungslogik.

Im Gewaltproblem steckt ein immenser impliziter Legitimations- und Rationalisierungsdruck. Dem Gewaltmedium selber stehen keine Legitimationsressourcen zur Verfügung. Je gewaltsamer die Akteure vorgehen, desto größer wird der Legitimationsdruck auf gewaltfernere gesellschaftliche Instanzen; und desto nachdrücklicher werden für die Legitimationsversuche kulturbewusstseinskonforme – und nicht: religiöse – Argumentations- und Rationalitätsstandards eingefordert. Der Völkerrechtsdiskurs vor und während des Irakkriegs 2003 hat das auf internationaler Ebene noch einmal verdeutlicht. Mit moderner differenzierungslogischer Konsequenz wurden religiöse Bewältigungsversuche des Krieges in Grenz- und Randpositionen gedrängt. Ihren ‚Stellenwert' hat die Moderne vorgezeichnet.

2.4.5. Der kollektiven militärischen Gewalt steht die individuelle, autonome Verfügung über den eigenen Körper gegenüber. Von Feministinnen wird sie beredt eingeklagt. Das geschlechterdifferenzierende, Gleichberechtigung und Gender-Autonomie einfordernde ‚Projekt der Moderne' gehört zu den maximalen nichtreligiösen Herausforderungen. Im Kern dieses welthistorischen und weltgesellschaftlichen Brennpunktes erster Ordnung steckt wiederum Gewalt: geschlechtsspezifische. Langsam zwar, aber wahrscheinlich unaufhaltsam, setzen sich verschiedene Wahrnehmungen der Gender-DiffL in unterschiedlichen Schichten des kulturellen Bewusstseins durch. Wiederum ist die Fokussierung auf Gewalt notwendig und aufschlussreich. Ich setze dies als bekannt voraus. Kulturuniversal verallgemeinerungsfähig ist die Nichtlegitimierbarkeit geschlechtsspezifischer Gewalt. Vor diesem menschenrechtlichen Grundsatz haben religiöse Patriarchalismen keine ernst zu nehmenden Begründungschancen mehr. Das hier steckende Säkularisierungsproblem wird allerdings erst dann durchsichtiger, wenn man die fundamentalistischen Patriarchalismen mit den zahllosen religiösen Frauenbewegungen korreliert. Beide, religiöser Patriarchalismus und religiöse Frauenbewegungen, stehen der nichtreligiösen, modernen Differenzierungslogik der weiblichen Verfügungsautonomie über den eigenen Körper gleich

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

fern (äquidistant) gegenüber. Was immer an Tradition, Spiritualität oder Symbolik zur religiösen Legitimation weiblicher körperlicher Verfügungsautonomie aufgeboten werden mag – die nichtreligiöse, moderne Gender-DiffL bleibt davon unberührt; ebenso unberührt wie von religiösen Patriarchalismen. Die um den Gender-Gewaltfokus und dessen Legitimation kreisenden Referenzräume des Handelns und Verhaltens, Denkens und Fühlens haben immer schon präventiv die maßgeblichen nichtreligiösen Weichen gestellt.

2.4.6. Konfrontation kann demaskieren. Im Blick auf den makro- und mikrodimensionalen Universalismus geschlechtsspezifischer Gewaltverhältnisse bleibt die Schönheitschirurgie randständig. Aber unter anderem genderdifferenzierungslogisch relevant. Ich will bei der Randständigkeit noch einen Augenblick verweilen. Gewalttätig handeln wir in mehreren Referenzräumen. Ein Gewaltgroßraum wird durch die Positionen: Völkermord / Ergebnisse des Milgram-Experiments[35] / Krieg / Gewaltkriminalität umschrieben. Gender-Gewaltdimensionen stehen einerseits quer zu diesem Referenzraum, haben andererseits aber Anschluss an ihn: nämlich in der Milgram-Position, die kulturuniversale, individuelle Gewaltbereitschaften markiert. Dennoch ist der Anschluss prekär. Aus kulturevolutionären Gründen steht männliche Gewalt einer gänzlich anders gearteten, weiblichen körperlichen Selbstreferenz gegenüber. Geburtswehen dienen in vielen Kulturen als Inbegriff der Schmerzmetaphorik. Männer verletzen andere, Frauen gebären mit Schmerzen. Fremd- und selbstreferenzieller Umgang mit dem Gewaltmedium führt in primordialen Orientierungsräumen, die das Geschlechterproblem, die zivilisatorische Gewalt und die Symbolmacht der sozialen Kommunikation wiederum symbolisch verarbeiten, zu seltsamen Rückkoppelungsschleifen (Genitalverstümmelungen, rituelle Selbstverletzungen). Selbstverletzungen sind kulturhistorisch zunächst ritualsymbolisch ausdifferenziert worden: in Initiations- und vielen anderen Riten, in asketischen Übungen und leidensimitativen Symbolhandlungen, die bis ins Extrem gingen und gehen.[36] Gewisse Grenzwerte stellen Menschenopfer und Selbstopfer dar, Selbstentmannung, Extremformen der Askese und Selbstfolterung. Ästhetische Chirurgie hat mit rituellen Selbstverletzungen jedoch nichts zu tun. Das Säkularisierungsproblem liegt bei den Schönheitsoperationen in deren genuin nichtreligiöser, autonomer Verfügung über den eigenen Körper. In dieser Beziehung besteht eine gewisse Affinität zu modernen weiblichen Körperautonomien. Wenn man in traditionalen rituellen Selbstverletzungen auch gewisse Aspekte nichtreligiöser Ritualisierung identifizieren möchte und in moderner ästhe-

35 MILGRAM 1982 [1974].

36 BRÄUNLEIN 2003. Ich konnte das Manuskript für diesen Aufsatz noch nicht heranziehen.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

tischer Körperverformung auch gewisse rituelle Elemente zu finden meint, so bleibt immer noch eine prinzipielle positionelle Differenz zwischen den beiden Ritualisierungsphänomenen bestehen – sofern sie denn zu entdecken sind.

3. Lebensform und Individualisierung

3.1

Selbst islamische Staaten können die nachrangige Grenzposition der Religion in der Moderne nicht beseitigen. Das mag der Wandel der Lebensformen veranschaulichen. Der Iran ist korrupt, zynisch, areligiös und verkifft; 2 Millionen sind drogenabhängig, 12 Millionen psychisch krank; Aids-Infektionen und Prostitution steigen unter Teheraner Schülern (1998 bis 1999 um 635 Prozent); die Zahl der Suizidtoten steigt im selben Zeitraum um 109 Prozent; die Jugend rappt, rockt alternativ, chattet im Net über Sex und Verhütung, treibt ab; das Land hat sich in den letzten Jahren rasant säkularisiert... so lautet das von mir provozierend komprimierte Fazit der Reportagen von Navid Kermani.[37] Im Blick auf viele multikulturelle und menschliche Juwelen, die der Iran aufzuweisen hat, kann man leicht statistische Gegenrechnungen aufmachen. Am Stellenwert des Lebensformwandels in einigen Bereichen der Jugendkultur ändert das nichts. Kermanis Reportagen wollten nicht die verschiedenen kulturellen Milieus, Mentalitäten und sozialen Räume der iranischen Zivilgesellschaft wissenschaftlich beschreiben. Mir geht es hier um die zivilgesellschaftliche Positionierung eines Lebensform-Krisensymptombündels in Korrelation zu den für die Individuen maßgeblichen lebensweltlichen Risikopositionen.

3.1.1. Westlichen Demokratien werden gern Dekadenz-Horrorkataloge auf den Leib geschrieben.[38] Aus islamistischen Computern, Predigten, Diskursen, Traktaten, Büchern, Kassetten etc. stammende antiwestliche Tiraden sind weithin bekannt. Auf den hier relevanten Diskursfeldern haben inzwischen die Okzidentalismussyndrome die alten Orientalismusideologien über-

37 KERMANI 2003, 194ff.

38 BERMAN (ein New Age-Autor) 1984, 20ff.: das westliche Leben scheint in das ökonomische und technologische Chaos, in die ökologische Katastrophe und schließlich in die physische Zerstückelung und Auflösung zu treiben (15).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

lagert. Kermanis Anti-Iran-Invektive antwortet mit einem weiteren – nunmehr wieder orientkritischen – Kontrapunkt.

Die Lebensrisiken der in spätmodernen westlichen Gesellschaften lebenden Menschen werden jeden Tag in der Zeitung veröffentlicht. Jeder fünfte Amerikaner erleidet einmal jährlich „a mental disorder"; 22 Prozent der US-Bevölkerung hat eine diagnostizierbare *mental disorder*; „mental illness, including suicide, is the second leading cause of disability".[39] WHO-Studien bescheinigen etwa 25 Prozent der deutschen Hausarztpatienten psychische Störungen; Mitte der 1980er Jahre sollen etwa 2 Prozent der deutschen Bevölkerung dringend psychiatrisch oder psychotherapeutisch behandlungsbedürftig gewesen sein; bis zu 2 Millionen Deutsche litten 1999 an Zwangserkrankungen; bei rund 80 Prozent der ca. 28 Millionen Deutschen mit chronischen Rückenschmerzen hat das Leiden v.a. psychosoziale Ursachen; bei jedem fünften Bundesbürger lässt der Stress am Arbeitsplatz den Blutdruck dauerhaft ansteigen, was der Entwicklung von Herz-Kreislaufkrankheiten Vorschub leistet; die Hälfte der Patienten in Arztpraxen leidet an sog. funktionellen Störungen, zu denen chronische Leiden gehören; 10 Prozent aller Allgemeinarztpatienten in Deutschland leiden unter einer Depression; auf weltweit 400 Millionen schätzt die WHO die Zahl der Menschen, die unter psychischen Krankheiten leiden; ca. 45 Millionen Erwachsene sollen weltweit mindestens einmal jährlich an Schizophrenie erkranken; in Deutschland gibt es etwa 8 Millionen Suchtkranke; weltweit leiden etwa 22,5 Millionen Menschen unter Herzinsuffizienz; zu den häufigsten Formen psychischer Beeinträchtigungen gehören Angststörungen; über ein Viertel der Bevölkerung in Deutschland litt schon einmal an krankhaften Ängsten, Frauen gut doppelt so oft wie Männer; in Frankreich wurde seit Anfang der 1980er Jahr ein stetiger Anstieg von Ängsten registriert, im Jahr 2001 stieg die Zahl der Ängstlichen auf 31 Prozent der Bevölkerung usw. usw.[40] Man kann beliebig fortsetzen. Alles antiwestliche Tiraden? Pathologische Printmedienluft? Die Tagespresse zitiert aus Untersuchungen unterschiedlichster Provenienz.

3.1.2. Wenn es um „Reportagen" geht, liegen der Iran und Deutschland auf einem annähernd vergleichbaren Krankenbett, so scheint es. Pressespiegel dieser Art vermitteln den Eindruck, ein breites Spektrum psychosomatischer Störungen sei längst zu einem globalisierten Leidensstandard geworden. Trügt der Eindruck? Jedenfalls gehen auch sozialwissenschaftli-

39 R. PEAR, *International Herald Tribune* 14.12.1999.

40 *Der Stern*, 29.6.1995; *Die Zeit*, 1.11.1985; 5.3.1998; 6.4.2000; 8.2.2001; *Frankfurter Rundschau* 17.9.1996; 1.6.1999; 5.10.1999; 24.11.2000; 6.4.2001; 27.10.2001; – Angst: *Frankfurter Rundschau* 13.2.1993; 9.12.1997; 18.2.1998; 17.4.1999; 18.11.2000; *Le Monde* 16.4.2002.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

che und sozialpsychologische Untersuchungen davon aus, dass „die gesellschaftlichen Leiden und die Leiden an der Gesellschaft“[41] aus dem pathogenen Potenzial der sozialen Beziehungen erwachsen. Der Anteil genuin religiös induzierter psychosomatischer Erkrankungen ist gering.[42] Konflikttheoretische Pluralismus-Untersuchungen müssen also kultur- und sozialwissenschaftlich sowie sozialpsychologisch ansetzen – auch und gerade dann, wenn sie Religion thematisieren.

3.2

In Frage stehen die Anomie- und Pathologiepotenziale moderner Gesellschaften.[43] Welches sind die differenzierungslogischen Konfliktpositionen innerhalb zivilgesellschaftlicher Kommunikationen?[44] „Was hält die Gesellschaft zusammen?“ „Was treibt die Gesellschaft auseinander?“ Welches „Gewalt-Dilemma“ ist zu bewältigen?[45] Für den Pluralismus der Moderne sind dies entscheidende Fragen. Moderne Religionsforschung kann unter anderem prüfen, welche konflikt(de)eskalierende Rollen religiös konnotierte Kommunikationen in modernen Anomie- und Pathologiepotenzialen spielen können. Heiner Barz vermerkt, es fehle an gesicherten empirischen Daten über milieu- und gruppenspezifische Differenzierungen religiös orientierten Verhaltens. Über religiös motivierte Fremdenfeindlichkeit oder Gewalt gegen Fremde in Deutschland sei bis etwa Mitte der 1990er Jahre nichts berichtet worden; dies sei auch für die Zukunft nicht zu erwarten.[46] Seine These lautet: Religion oder religiöse Anomie sei kein „ursächlicher Faktor“ für gesellschaftliche Konflikte; das „religiöse Feld“ sei bislang jedenfalls „eher ein die dominanten Konfliktursachen begleitendes Beiwerk“.[47] Andererseits scheinen die „Internationalisierung von Identitätspolitiken“[48] und die Erfahrungen

41 DREITZEL 1972.

42 Vgl. schon: RICHARDSON 1985, 209ff.; ferner u.a.: WULFF 1997, 95ff. u.ö.

43 BOHLE ET AL. 1997, 29ff.

44 Vgl. Pierre Bourdieus Arbeiten zu Habitus und Symbolkapital; dazu u.a. RIESEBRODT 2000, 65ff. P. Alheit sucht in seiner Studie über die zivile Kultur der Moderne neue kulturelle Codes männlicher Jugendlicher auch unter Hegemonie-Aspekten positionell zu verorten (ALHEIT 1994, 16ff.).

45 HEITMEYER 1997a; 1997b; 1994.

46 BARZ 1997, 414ff.; 415.

47 BARZ 1997, 416.

48 OLLAPALLY & COOLEY 1996, 479ff.: Wenn staatliche ökonomische und soziale Institutionen zusammenbrechen, füllen antistaatliche identitätspolitische religiöse Bewegun-

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

mit zunehmenden „ethnoreligiösen" Gewaltkonflikten[49] die Religion doch zu einer wirksamen konfliktstimulierenden Kraft zu machen. Meines Erachtens belegen Fallstudien ethnoreligiöser Gewaltkonflikte, dass die Religion auch in postkolonialen Gesellschaften keine konfliktursächliche Funktion hat. Das ist hier im einzelnen nicht zu begründen.

3.3

In den letzten Jahren wurde eine Anzahl offizieller, parlamentarisch getragener und administrativer Untersuchungen der Konfliktträchtigkeit religiöser, weltanschaulicher und psychokultureller Bewegungen, Strömungen, Gemeinschaften, Minoritäten in Europa veröffentlicht (z.B. in Frankreich, Belgien, Schweiz, Deutschland, Schweden, Italien).[50] James T. Richardson und Massimo Introvigne unterscheiden zwei Typen dieser Reports. Der eine (Frankreich, Belgien, Kanton Genf z.T.) erzeugt moralische Panik, übernimmt die aus den USA importierten Konzepte Kult, Gehirnwäsche, Bewusstseinskontrolle ungeprüft und sucht religiöse Minderheiten strafrechtlich zu verfolgen. Ein zweiter Typus (Deutschland, Italien, Schweden, Schweiz, Rat der EU) stützt sich konsequenter auf wissenschaftliche Untersuchungen, geht terminologisch sorgfältiger u.a. mit dem Begriff ‚Sekte' um und bewertet Aussteiger- und Opferzeugnisse sowie Beiträge der „Antikult"-Organisationen vorsichtiger. Auch hier spielen ‚Gehirnwäsche' und ‚Bewusstseinskontrolle' noch eine Rolle. Diese ausgewogeneren Reports halten die Neuen Religiösen Bewegungen (NRB) für keine gesellschaftliche Bedrohung und plädieren für Freiheit und Pluralismus.

3.4

Nicht nur im Blick auf Verfassung und Gesetzgebung der EU haben diese Reports Gewicht. Es geht darüber hinaus um die Zukunft der Antidiskrimi-

---

gen in postkolonialen Gesellschaften die Lücke (Iran, Algerien, Kasachstan, Usbekistan, Kyrgistan).

49 Rapoport schätzt, dass die Hälfte der internationalen Konflikte seit dem Zweiten Weltkrieg „ethnoreligiöser" Natur gewesen seien (1996, 275); in den 1960er Jahren „ethnoreligious violence outstripped all others put together" (ebd.). Zu Problemen der Kriegsstatistik vgl. GANTZEL & SCHWINGHAMMER 1999.

50 Überblick: RICHARDSON & INTROVIGNE 2001.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

nierungsgesetzgebungen.[51] Der Schutz vor religiöser und weltanschaulicher Diskriminierung wird im Kontext des menschenrechtlichen Diskriminierungsschutzes zu einem weit über die juristischen Interventionsmöglichkeiten hinausgreifenden Grundkonflikt des gesellschaftspolitischen Pluralismus. Weltweit wachsen die Sensibilitäten dramatisch. In der Außenpolitik ist die sog. humanitäre Intervention weltgesellschaftlich brisant genug. Nicht minder brisant ist die Durchsetzung ihres innenpolitischen Korrelats: Wie weit geht die staatliche Interventionspflicht, wenn Menschenrechtsverletzungen durch Religionsgemeinschaften – wie und durch wen – nachweisbar sind? Auch das Präventionsproblem hat seine innenpolitische Variante. Welche Organe oder Institutionen, welche individuellen Anklagen können etwa drohende – d.h.: noch nicht begangene – Menschenrechtsverletzungen in Religionsgemeinschaften glaubhaft machen? Das sind nicht nur Beweislastfragen. Hier kollidieren Individual- und Gruppenschutzmodelle. Besonders hart umstritten ist die Perspektivposition: Haben demokratisch durchgesetzte staatliche Definitionen eo ipso Monopolansprüche gegenüber zivilgesellschaftlichen Freiheitsinteressen, wenn Legalität und Legitimität empfindlich auseinander klaffen? Diesen profanen, der Modernisierung verpflichteten, differenzierungslogischen Pluralismusanforderungen müssen sich die religiösen Sinn- und Bedeutungskonstruktionen stellen. In den USA wird seit 1964 die „umgekehrte Diskriminierung" praktiziert („affirmative action"). Im Verfahren der University of California Regents versus Alan Bakke erklärte der *Supreme Court* 1978 Quotierung für verfassungswidrig, ließ jedoch Herkunft und Hautfarbe als Universitäts-Zulassungskriterien gelten, wenn die Universität z.B. zwingende Gründe für eine vielfältige Studentenschaft glaubhaft machen könne.[52] Man kann sich leicht vorstellen, welche Konfliktmöglichkeiten sich auftun, wenn „umgekehrte Diskriminierung" in die religiösen Pluralismus-Kontroversen Europas importiert wird.

51 Vgl. KÜRSAT-AHLERS 2002; der 2002 von der damaligen deutschen Justizministerin vorgelegte Antidiskriminierungsgesetzentwurf scheiterte. Die deutsche Bundesregierung muss bis zum 31.12.2003 die vom EU-Rat vorgeschriebenen Anpassungen an die europäischen Mindestanforderungen des Gleichbehandlungsgrundsatzes vornehmen. Diskriminierungsdefinitionen sind umstritten. Die Frage ist u.a., ob statistische Beweisführungen bei mittelbarer (indirekter) Diskriminierung anerkannt werden.

52 Vgl. TH. KLEINE-BROCKHOFF in: *Die Zeit*, 12.6.2003.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

3.5

„Je höher die Moral, desto geringer sind die Kommunikationschancen zwischen Gruppen [...]",[53] meinte Wilhelm Heitmeyer. Das weltgesellschaftliche Pluralismusproblem in Sachen Religion führt seit langem zu der analogen Frage: Je höher der religiöse Koeffizient, desto wahrscheinlicher die Konflikte zwischen Gruppen? In religiösen Antidiskriminierungskontroversen stehen Legalität und Legitimität korreferenziell den Positionen ‚Religion' und ‚Moral' gegenüber. Alle vier Positionen dieses Referenzraums lassen sich leicht gegeneinander ausspielen. Man kann das anhand von Daten des *International Social Survey Programme* überprüfen, das kürzlich die Verbreitung von „prodemocratic values in cross-national perspective" untersuchte.[54] In 13 Ländern wurde die Bereitschaft von Mitgliedern v.a. christlicher Religionsgemeinschaften getestet, politische Protestdemonstrationen gegen die Regierung, Generalstreiks und revolutionäre Meinungsäußerungen zu dulden. Einige der Ergebnisse besagen: Religiös nicht gebundene Menschen seien toleranter als religiös organisierte; je intensiver die Kirchlichkeit, desto geringer die politische Toleranz; je mehr Möglichkeiten eine Person hat, Produktionsmittel und Arbeitskraft zu kontrollieren, desto toleranter ist sie, im Vergleich zu Arbeitern und Angestellten.[55]

Ich zitiere diese Untersuchung hier lediglich zur Veranschaulichung von Antidiskriminierungsaspekten. Betroffene Religionsgemeinschaften könnten sich leicht gegen solche Verallgemeinerungen zur Wehr setzen. Der Wertekonflikt kann mit empirischen Expertengutachten ausgefochten werden. Er kann aber auch mit argumentativen Mitteln ausgetragen werden. Dann müssen die religiösen Lehren und Dogmatiken kontextspezifischen Verallgemeinerungsanforderungen genügen: Sie müssen sich dem Modernisierungszwang beugen, der eine Unterschreitung maßgeblicher Standards explizit und implizit sanktioniert.

3.6

Eric Hobsbawm hat in seiner „Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts" den vielversprechendsten Zugang zur globalen „kulturellen Revolution" „über die Familie und den Haushalt, also über die Beziehungsstrukturen zwischen den

53 HEITMEYER 2002, 274.

54 SLOMCZYNSKI & KUNOVICH 2002.

55 KATNIK 2002; die Länder: Deutschland, Großbritannien, Frankreich, Irland, Italien, USA, Kanada, Neuseeland, Tschechien, Ungarn, Polen, Lettland, Slowenien.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

Geschlechtern und Generationen" gesucht.[56] Mit rasender Geschwindigkeit hätten sich in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts die traditionellen familiären und Haushaltsarrangements zu ändern begonnen. Die Scheidungsziffern stiegen signifikant, die Anzahl allein lebender Menschen erhöhte sich drastisch, Standards sexuellen Verhaltens veränderten sich „ziemlich dramatisch" (S. 405), außergewöhnlich mächtige Jugendkulturen mit eigener Marktmacht – deren urbane Manifestationen erstaunlich international orientiert seien – signalisierten einen profunden Wandel in den Beziehungen zwischen den Generationen. Die Mehrheit der Weltbevölkerung ist jünger als je zuvor (S. 413), während die Vergreisung auf der Nordhalbkugel voranschreitet. Zwischen den Lebensverständnissen der Generationen reißt eine „riesige Kluft" auf. Hobsbawm erklärt die Jugendkultur im Globalisierungskontext „zur Matrix der kulturellen Revolution, im weiten Sinn einer Revolution der Verhaltensweisen und Gewohnheiten, der Freizeitgestaltung und der kommerziellen Kunst [...]" (S. 414). Besonders relevant sei der "antinomische" Aspekt jugendlichen Verhaltens. In der 1968er Bewegung und über diese hinaus lasse sich die revolutionäre Matrix der persönlichen und sozialen Befreiung, die auch im Zusammenhang mit Sex und Drogen stand, im Horizont „der unbegrenzten Autonomie der individuellen Sehnsüchte" (S. 419) interpretieren: Der sich selbst bespiegelnde Individualismus sollte „bis an seine Grenzen ausgedehnt werden" (ebd.).[57] „Die kulturelle Revolution des späten 20. Jahrhunderts könnte man also am besten als den Triumph des Individuums über die Gesellschaft betrachten" (420). Diese jedenfalls pointierte These positioniert signifikante Tendenzen der Geschlechterbeziehungen und der Jugendsubkultur im weltgesellschaftlichen Modernisierungskontext. Von Religion braucht in diesem Zusammenhang wieder einmal nicht die Rede zu sein. Individualisierung ist eine moderne, nichtreligiöse Differenzierungslogik. Sie impliziert Säkularisierungstrends. Für religiös bestimmte Lebensformen können Individuen optieren. In Art und Konsequenz dieser Optionschancen übt die moderne DiffL einen kognitiven und normativen, ideologischen und ästhetischen Druck aus. Er unterscheidet sich von vormodernen Zwängen und Optionsmöglichkeiten grundlegend.

56 HOBSBAWM 2002, 402ff.

57 Zur Analyse der 1960er Jahre in beiden deutschen Gesellschaften vgl. SCHILDT ET AL. 2000. Es kam in diesem Jahrzehnt zu einer „beschleunigen Modernisierung" – im Horizont eines internationalen Modernisierungsschubs (so die Herausgeber in der Einleitung S. 18f.). Jugendkulturelle Anomien und Antinomien spezifizieren globale differenzierungslogische Aspekte der Individualisierung.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

Nach Peter L. Berger hat Modernität die Religion in eine durch Säkularität, aber mehr noch durch Pluralismus zu kennzeichnende Krise gestürzt.[58] Die institutionelle Pluralisierung konfrontiert das moderne Bewusstsein mit einer Vielzahl von Wahlmöglichkeiten, die einen „häretischen Imperativ" implizieren. Traditionen haben ihre Plausibilität verloren. Der Zwang zur Wahl wird unausweichlich, „kognitive Dissonanz" ist im Krisenzustand angelegt.[59] Diese Dissonanz, kann man hinzufügen, entfaltet ihre diskriminatorische Kraft. Religionen müssen sie ausbaden.

Anthony Giddens beschreibt den „Wandel der Intimität" in modernen Gesellschaften[60] als eine „Demokratisierung der privaten Sphäre", die ein „qualitativer Bestandteil jeglichen persönlichen Lebens" sei, „das von der Idee der reinen Beziehung getragen wird".[61] Wesentliches Merkmal der verschiedenen Demokratisierungsaspekte ist nach Giddens Autonomie. Darunter ist die Fähigkeit zur Selbstreflexion und Selbstbestimmung zu verstehen – unter Bedingungen einiger egalitärer Diskussions- und Mitentscheidungschancen sowie pluralistisch institutionalisierter Rechte und Pflichten. Der Kampf der Frauen um Gleichberechtigung nimmt hier eine zentrale Stelle ein. Eine im kulturhistorischen und weltgesellschaftlichen Sinne kritische Sensibilitätsposition. Deshalb spitzt sich das Antidiskriminierungsproblem an dieser Stelle signifikant zu: Nichtreligiös signifikant. Und um dieser nichtreligiösen Signifikanz willen wird es religiös explosiv. Der differenzierungslogische Referenzraum (Positionalität, Teleonomie, Mediatisierung, Selbstreferenz) sorgt in Korrelation mit weiteren Referenzräumen und Grundproblemkonfigurationen dafür, dass die einander überschneidenden Symbolisierungsprogramme auch spirituell-metaphysisch, mythisch-magisch usw. kreativ werden können.

3.7

Pluralismen bewegen sich in differenzierungslogischen Referenzräumen. Einen dieser Referenzräume habe ich hier ein wenig akzentuiert. Seine korrela-

58 BERGER 1992.

59 Berger weist S. 43; 76 auf kognitive Dissonanz hin. Leon Festinger begründete die These, dass Dissonanz, d.h. „das Bestehen von nicht zueinander passenden Beziehungen zwischen Kognitionen, ein eigenständiger, motivierender Faktor ist" (FESTINGER 1978, 17; pass.). Unter Kognition versteht Festinger eine Kenntnis, Meinung oder Überzeugung von der Umwelt, von sich selbst oder vom eigenen Verhalten.

60 GIDDENS 1993.

61 GIDDENS 1993, 199.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

tiven Positionen wurden mit den Begriffen: Positionalität, Teleonomie, Mediatisierung und Selbstreferenz bezeichnet. Die Korreferenzialität dieser Positionen lässt sich belegen. Besonders gut am Modell moderner Weiblichkeit. Sie ist eine differenzierungslogische Positionalitätsfrage, deren Teleonomie weltgesellschaftliche Weichen stellt; Weichen, die nicht nichtmediatisiert werden können und weibliche Selbstreferenz implizieren. Das ist differenzierungslogisch interessant, weil sich Religiosität in einigen Regionen der Moderne in feminine Richtungen verschiebt.

Literatur

ALHEIT, PETER, Zivile Kultur. Verlust und Wiederaneignung der Moderne, Frankfurt a. M. 1994.

ASSMANN, ALEIDA & HEIDRUN FRIESE (Hg.), Identitäten, Frankfurt a. M. 1998.

BADCOCK, CHRISTOPHER, Evolutionary Psychology, Cambridge etc. 2000.

BARALDI, CLAUDIO, GIANCARLO CORSI & ELENA ESPOSITO, GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, Frankfurt a. M. 1997.

BARZ, HEINER, „Dramatisierung oder Suspendierung der Sinnfrage?", in: HEITMEYER 1997b, 414-470.

BATESON, GREGORY, „Form, Substanz und Differenz" (1970), in: DERS., Ökologie des Geistes, Frankfurt a. M. 1981, 576-597.

BAYART, JEAN-FRANCOIS, STEPHEN ELIS & BÉATRICE HIBOU, The Criminalization of the State in Africa, Oxford, Bloomington 1999.

BECK, ULRICH, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1986.

BECK, ULRICH, ANTHONY GIDDENS & SCOTT LASH, Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse, Frankfurt a. M. 1996.

BELL, DANIEL, „Zur Auflösung der Widersprüche von Modernität und Modernismus: Das Beispiel Amerikas", in: MEIER 1990, 21-68.

BERGER, JOHANNES, Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren, Göttingen 1986.

BERGER, PETER L., Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg, Basel, Wien 1992.

BERMAN, MORRIS, Wiederverzauberung der Welt. Am Ende des Newtonschen Zeitalters, München 1984 [1980].

BOHLE, HANS HARTWIG, WILHELM HEITMEYER, WOLFGANG KÜHNEL & UWE SANDER, Anomie in der modernen Gesellschaft: Bestandsaufnahme und Kritik eines klassischen Ansatzes soziologischer Analyse, in: HEITMEYER 1997b, 29-65.

BRÄUNLEIN, PETER, Pasyon. Religionswissenschaftliche und ethnologische Untersuchungen zu Selbst-Geißelung und Selbst-Kreuzigung auf den Philippinen und im Abendland, Hab. Masch., Bremen 2003.

BROWN, GEORGE SPENCER, Laws of Form, London 1969.

BÜRGER, CHRISTA & PETER BÜRGER (Hg.), Postmoderne: Alltag, Allegorie und Avantgarde, Frankfurt a. M. 1987.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

CASSIRER, ERNST, Philosophie der symbolischen Formen, 3. Teil, Phänomenologie der Erkenntnis, Darmstadt 1964 [[1]1929].
CLAPHAM, CHRISTOPHER (Hg.), African Guerrillas, Oxford, Kampala etc. 1998.
COHEN, ANTHONY P., Self Consciousness. An Alternative Anthropology of Identity, London & New York 1994.
DASTON, LORRAINE, Wunder, Beweise und Tatsachen. Zur Geschichte der Rationalität, Frankfurt a. M. 2001.
DASTON, LORRAINE & KATHARINE PARK, Wunder und die Ordnung der Natur 1150 – 1750, Frankfurt a. M. 2002.
DICKINSON, SVEN J., „Object Representation and Recognition", in: ERNEST LEPORE & ZENON PYLYSHYN (Hg.), What is Cognitive Science?, Malden & Oxford 1999, 172-207.
DOLLASE, RAINER, „Wann ist der Ausländeranteil zu hoch? Zur Normalität und Pathologie soziometrischer Beziehungen in Gruppen", in: HEITMEYER 1994, 404-434.
— „Die Asozialität der Gefühle", in: HEITMEYER 1996, 120-141.
DREITZEL, HANS PETER, Die gesellschaftlichen Leiden und die Leiden an der Gesellschaft, Stuttgart 1972.
DUBIEL, HELMUT, „Autonomie oder Anomie. Zum Streit über den nachliberalen Sozialcharakter", in: BERGER 1986, 263- 282.
DUMONT, LOUIS, Individualismus. Zur Ideologie der Moderne, Frankfurt a. M. & New York 1991.
EIGEN, MANFRED & RUTH WINKLER, Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall, München & Zürich 1990.
EISENSTADT, SHMUEL N., Die Antinomien der Moderne, Frankfurt a. M. 1998.
ENQUÊTE-KOMMISSION DES DEUTSCHEN BUNDESTAGES „Sogenannte Sekten und Psychogruppen", Endbericht, Bonn 1998.
FESTINGER, LEON, Theorie der kognitiven Dissonanz, Bern, Stuttgart & Wien 1978.
GANTZEL, KLAUS JÜRGEN & TORSTEN SCHWINGHAMMER, Die Kriege nach dem Zweiten Weltkrieg 1945 bis 1992. Daten und Tendenzen, Münster 1999.
GIDDENS, ANTHONY, Modernity and Self-Identity, Cambridge & Oxford 1991.
— Wandel der Intimität, Frankfurt a. M. 1993.
— Konsequenzen der Moderne, Frankfurt a. M. 1996.
GOODMAN, NELSON, Weisen der Welterzeugung, Frankfurt a. M. 1984.
HABERMAS, JÜRGEN, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a. M. 1986.
— Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt a. M. 1988.
HAHN, WERNER & PETER WEIBEL (Hg.), Evolutionäre Symmetrietheorie, Stuttgart 1996.
HEELAS, PAUL, DAVID MARTIN & PAUL MORRIS (Hg.), Religion, Modernity and Postmodernity, Oxford & Malden 1998.
HEITMEYER, WILHELM (Hg.), Das Gewalt-Dilemma. Gesellschaftliche Reaktionen auf fremdenfeindliche Gewalt und Rechtsextremismus, Frankfurt a. M. 1994.
— Die bedrängte Toleranz. Ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahren politisierter Gewalt, Frankfurt a. M. 1996.
— Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1997a.
— Was treibt die Gesellschaft auseinander? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1997b.
— Deutsche Zustände, Folge 1, Frankfurt a. M. 2002.
HOBSBAWM, ERIC, Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, 5. Aufl. München 2002.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

JANICH, PETER, Grenzen der Naturwissenschaft. Erkennen als Handeln, München 1992.
KATNIK, AMY, „Religion, Social Class, and Political Tolerance", in: International Journal of Sociology 32/1 (2002), 14-38.
KAUFMANN, FRANZ-XAVER, „Religion und Modernität", in: BERGER 1986, 283- 307.
KERMANI, NAVID, Schöner neuer Orient. Berichte von Städten und Kriegen, München 2003.
KING, ANTHONY D. (Hg.), Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity, London 1991.
KLOOCK, DANIELA & ANGELA SPAHR, Medientheorien. Eine Einführung, München 1997.
KÜRSAT-AHLER, ELCIN, „Die Vorreiterrolle der Europäischen Union bei der Etablierung einer Antidiskriminierungsgesetzgebung in der Bundesrepublik Deutschland – Lernen von anderen Ländern", in: ANDREAS TREICHLER (Hg.), Wohlfahrtsstaat, Einwanderung und ethnische Minderheiten, Wiesbaden 2002, 257-277.
LENK, HANS & HANS POSER (Hg.), Neue Realitäten – Herausforderung der Philosophie. XVI. Deutscher Kongreß für Philosophie Berlin 20.–24. Sept. 1993, Vorträge und Kolloquien, Berlin 1995.
LEVINE, JOSEPH, „Qualia: Intrinsisch, relational – oder was?", in: T. METZINGER (Hg.), Bewusstsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie, Paderborn etc. 1995, 329-346.
LEWIS, DAVID, On the Plurality of Worlds, Malden & Oxford 1986.
LUHMANN, NIKLAS, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M. 1985.
— Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1993.
— Die Gesellschaft der Gesellschaft, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1997.
LYOTARD, JEAN-FRANCOIS, Das postmoderne Wissen, Graz & Wien 1986.
MAYR, ERNST, Die Entwicklung der biologischen Gedankenwelt, Berlin etc. 1984.
MEIER, HEINRICH (Hg.), Zur Diagnose der Moderne, München & Zürich 1990.
MERGEL, THOMAS, „Geht es weiterhin voran? Die Modernisierungstheorie auf dem Weg zu einer Theorie der Moderne", in: DERS. & THOMAS WELSKOPP (Hg.), Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft, München 1997, 203-232.
MERTEN, KLAUS et al. (Hg.), Die Wirklichkeit der Medien. Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft, Opladen 1994.
MILGRAM, STANLEY, Das Milgram-Experiment. Zur Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autorität, Reinbek 1982.
NIETHAMMER, LUTZ & AXEL DOßMANN, Kollektive Identität, Reinbek 2000.
OLLAPALLY, DEEPA M. & ALEXANDER COOLEY, „Identity Politics and the International System", in: Nationalism & Ethnic Politics 2/4 (1996), 479-499.
ORTMANN, GÜNTER, Regel und Ausnahme. Paradoxien sozialer Ordnung, Frankfurt a. M. 2003.
OSTERHAMMEL, JÜRGEN, „Transnationale Gesellschaftsgeschichte: Erweiterung oder Alternative?", in: Geschichte und Gesellschaft 27 (2001), 464-479.
OSTERHAMMEL, JÜRGEN & WILFRIED LOTH (Hg.), Internationale Geschichte, München 2000.
PFEIFFER, K. LUDWIG, Das Mediale und das Imaginäre. Dimensionen kulturanthropologischer Medientheorie, Frankfurt a. M. 1999.
PINKER, STEVEN, How the Mind Works, London etc. 1997.
POMPER, PHILIP et al. (Hg.), World History. Ideologies, Structures, and Identities, Malden & Oxford 1998.
RAPOPORT, DAVID C., „The Importance of Space in Violent Ethno-Religious Strife", in: Nationalism & Ethnic Politics 2/2 (1996), 258-285.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

RENO, WILLIAM, Warlord Politics and African States, London 1998.
RICHARDSON, JAMES T., „Psychological and psychiatric studies of new religions", in: L. B. BROWN (Hg.), Advances in the Psychology of Religion, Oxford etc. 1985, 209-223.
RICHARDSON, JAMES T. & MASSIMO INTROVIGNE, „'Brainwashing' Theories in European Parliamentary and Administrative Reports on 'Cults' and 'Sects'", in: Journal for the Scientific Study of Religion 40/2 (2001), 143-168.
RIEGER, STEFAN, Die Individualität der Medien. Eine Geschichte der Wissenschaft vom Menschen, Frankfurt a. M. 2000.
RIESEBRODT, MARTIN, Die Rückkehr der Religionen. „Fundamentalismus" und der „Kampf der Kulturen", München 2000.
ROTH, GERHARD, Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert, Frankfurt a. M. 2001.
— „Die Bildung des Ich. Konzepte der Neurobiologie und der Entwicklungspsychologie", in: H. J. SANDKÜHLER (Hg.), Ich und Selbst. Theorien und Konzepte, Zentrum Philosophische Grundlagen der Wissenschaft, Schriftenreihe Bd. 23, Universität Bremen 2000, 9-20.
SANDERSON, STEPHEN K., Social Transformations. A General Theory of Historical Development, Lanham, Boulder etc. 1999.
SANDERSON, STEPHEN K. (Hg.), Civilizations and World Systems. Studying World-Historical Change, London & New Delhi 1995.
SCHILDT, AXEL, DETLEF SIEGFRIED & KARL CHRISTIAN LAMMERS (Hg.), Dynamische Zeiten. Die 60er Jahre in den beiden deutschen Gesellschaften, Hamburg 2000.
SCHULZE, WINFRIED, „Ende der Moderne? Zur Korrektur unseres Begriffs der Moderne aus historischer Sicht", in: MEIER 1990, 69-98.
SLOMCZYNSKI, KAZIMIERZ & ROBERT M. KUNOVICH, „Guest Editors' Introduction", in: International Journal of Sociology 32/1 (2002), 3-13.
TAYLOR, CHARLES, Sources of the Self. The Making of Modern Identity, Cambridge 1989.
WAGNER, GERHARD, Gesellschaftstheorie als politische Theologie? Zur Kritik und Überwindung der Theorien normativer Integration, Berlin 1993.
WELLMER, ALBRECHT, Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno, Frankfurt a. M. 1985.
WIILIAMS, BERNARD, Ethik und die Grenzen der Philosophie, Hamburg 1999.
WILLKE, HELMUT, Atopia. Studien zur atopischen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2001.
WULFF, DAVID M., Psychology of Religion. Classic and Contemporary, New York etc. 1997.
ZIELINSKI, SIEGFRIED, Archäologie der Medien. Zur Tiefenzeit des technischen Hörens und Sehens, Reinbek 2002.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

Bildakte

Religionswissenschaft im Dialog mit einer neuen Bildwissenschaft

PETER J. BRÄUNLEIN

In Vorbereitung des *Handbuchs religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* fanden 1979 und 1980 Treffen in Paderborn und Tübingen statt. Einig waren sich die Teilnehmer, so schreiben Burkhard Gladigow und Hans G. Kippenberg im Vorwort des 1983 veröffentlichten Tagungsbandes, in ihrer Abkehr von bisherigen Positionen, nämlich,

> daß Religionswissenschaft nicht apologetisch betrieben werden darf, daß Religion ohne Einschränkung Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis sein muß. Mit der gleichen Strenge, mit der philologische und historische Methoden auf religiöse Texte angewandt worden sind, müssen auch humanwissenschaftliche Methoden angewandt werden.[1]

Die „Neigung, die Strenge der philologisch-historischen Bearbeitung durch die Methode des subjektiven Einfühlens in das religiöse Phänomen zu kompensieren" war den meisten Teilnehmern suspekt geworden.[2]

In dieser Standortbestimmung ist unschwer der Widerhall jenes *cultural turn* auszumachen, der sich unter maßgeblichem Einfluss von Clifford Geertz bereits in den 1960er Jahren vorbereitete und nun auch die Religionswissenschaft hierzulande erfasst hatte. In seinem Beitrag macht Hans G. Kippenberg den Diskurs-Begriff für die Religionswissenschaft stark.[3] Eine in diesem Sinne „diskursive Religionswissenschaft" hat damit das Phantom ‚Definition' ebenso wie die „sui-generis"-Debatte erledigt und ist zudem in der Lage, das Verhältnis zwischen wissenschaftlichen Sätzen und Glaubens-Sätzen, zwischen Gegenstandsbestimmung (sakrale Handlungen, erklärende Vorstellungen), Geltungshorizont (kollektiver Zwang, äußere Erfahrung, innere Bedürfnisse) und methodischem Vorgehen (Rolle der Beteiligten, Rolle des Beobachters) klar ins Auge zu fassen. Hans G. Kippenbergs „Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definiti-

1 GLADIGOW & KIPPENBERG 1983, 7.
2 Ebd.
3 Vgl. KIPPENBERG 1983.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

on von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert", waren angeregt durch die Sprechakt-Theorie, die der britische Sprachphilosoph John L. Austin mit seinem Gründungstext *How to Do Things with Words* 1962 ins Leben gerufen hatte. Die Leistungsfähigkeit des durch Austin angeregten Diskurs-Begriffs, der es ermöglicht, Sozial- und Religionsgeschichte auf intentionaler, performativer und kontextueller Ebene aufeinander zu beziehen, zeigt Kippenberg an Beispielen vorderasiatischer Apokalyptik.

Als 1982 der erste Band von *Visible Religion* erschien, einem Jahrbuch für religiöse Ikonografie, dessen Existenz sich ganz wesentlich der Initiative von Hans G. Kippenberg verdankt, war damit ein weiterer *turn*, nämlich der *iconic turn*, in der Religionswissenschaft bereits angekommen, längst ehe er in anderen Kulturwissenschaften debattiert werden sollte. In der Einleitung zu *Visible Religion* VII (1990), das dem Thema ‚Genres in Visual Representations' gewidmet ist,[4] wirft Hans G. Kippenberg die grundsätzliche Frage nach dem Unterschied zwischen linguistischer und visueller Kommunikation auf, die, ideologisch hoch aufgeladen, bislang keine abschließende Antwort gefunden hat.[5] In Susanne Langers Symboltheorie, die zwischen *diskursiven* (idealsprachlich artikulierten) Symbolen und *präsentativen* (nicht-sprachlichen, sinnlich realisierten) Symbolen der Kunst und des Rituals unterscheidet, erkennt Hans G. Kippenberg wichtige Ansatzpunkte für die Untersuchung sichtbarer Religion, ebenso wie in Walter Benjamins Aura-Konzept, das das Wechselverhältnis zwischen Betrachter und Bild unter den Parametern ‚Erfahrung', ‚Distanz' und ‚Einzigartigkeit' thematisiert, ohne es dabei auf die Kategorie „Lesbarkeit" zu reduzieren und damit, wie allzu üblich, Bildlichkeit in Textlichkeit zu überführen.[6]

In meinem Beitrag möchte ich Hans G. Kippenbergs wichtige Anstöße zur religionswissenschaftlichen Nutzung des Austin'schen Diskursbegriffes aufgreifen und gleichzeitig an seine Überlegungen zur visuellen Kommunikation im Kontext ‚Religion' anknüpfen. Es ist beabsichtigt, erste Schritte zu einem Dialog zwischen Religionswissenschaft und einer im Entstehen begriffenen anthropologischen Bildwissenschaft einzuleiten. Beide Dialogpartner, so meine Überzeugung, können aus dieser Begegnung Gewinn ziehen.

---

4 In *Visible Religion* VII (1990) sind die Beiträge einer Konferenz abgedruckt, die 1986 von der Werner-Reimers-Stiftung (Bad Homburg) ausgerichtet worden war. Das Jahrbuch *Visible Religion*, herausgegeben am *Institute of Religious Iconography* der Universität Groningen, wurde bedauerlicherweise mit dem Band VII und dem Weggang von Hans G. Kippenberg aus Groningen eingestellt.

5 Vgl. KIPPENBERG 1990.

6 Vgl. LANGER 1987 [1942], darin Chapter 4, „Discursive and Presentational Forms"; und BENJAMIN 1969, 157, hier nach KIPPENBERG 1990, xi.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

1. Bild-Polemiken

Unter dem Schlagwort vom *pictorial*, *visual* oder *iconic turn* wird seit einigen Jahren verstärkt Visuelles und Visualität zum Gegenstand humanwissenschaftlicher Aufmerksamkeit. Befördert wurde dieses Interesse fraglos durch einen immensen Entwicklungsschub im Bereich der Kommunikationstechnologie. Während Sprache in versandfertiges SMS-Kauderwelsch gestückelt wird und sich im *world wide web* auf ungeschliffene Mitteilungsbrocken reduziert, nimmt die Brillanz, die Hochauflösbarkeit der Bilder, ihre schnelle Erstellung, Vervielfältigung und globale Verfügbarkeit zu. Das „Ende der Gutenberg-Galaxis" (Norbert Bolz) konfrontiert uns mit radikal neuen Kommunikationsverhältnissen.

„Der Sehkanal, spätestens seit Plato strikt in Lesen und Schauen, Text und Bild getrennt", schreibt Manfred Faßler, „wird kulturell neu organisiert. Dem sichtbar Gemachten wird viel zugetraut, nicht selten mehr als dem Text."[7] Techniken des Sehens, des Abbildens und der Bild-Übermittlung erreichen Dimensionen, die noch vor kurzem kaum vorstellbar schienen. Es verwundert nicht, dass in diesen „Zeiten der wunderbaren Bildvermehrung" (Palm), *Visual Culture* zu einem Schlüsselbegriff geworden ist. Unter dieser Überschrift erscheinen immer neue Text-Sammlungen,[8] Einführungen[9] und Zeitschriften.[10] Vor diesem Untersuchungshorizont werden alte und neue sozial- und kulturwissenschaftliche Themenbereiche ausgeleuchtet und erschlossen, deren Vielfalt zu beeindrucken vermag: geschlechtliche Identität und Rassismus,[11] Feminismus,[12] Tourismus,[13] Kolonialismus und postkoloniale Theorie,[14] Museologie,[15] Medizin- und Psychiatriegeschichte,[16] Hexenglaube,[17] Holocaust,[18] afrikanische und jüdische Diaspora,[19] Entstehung des

7 Faßler 2002, 11.
8 Vgl. Jenks 1995; Mirzoeff 1998; Evans & Hall 1999.
9 Vgl. u.a. Levin 1993; Walker 1997; Heywood & Sandywell 1999; Mirzoeff 2000; Barnard 2001; Sturken et al. 2001; Howells 2003.
10 Wie z.B. *Iconomania: studies in visual culture* (Los Angeles, seit 1998); *Invisible Culture: an Electronic Journal of Visual Culture* (Rochester, seit 1998); *Journal of Visual Culture* (London, seit 2002).
11 Blake 1995; Bloom 1999; Goy 2000.
12 Cherry 2000; Carson 2001; Jones 2002.
13 Crouch & Lübbren 2003; Osborne 2000.
14 Landau & Kaspin 2002.
15 Hooper-Greenhill 2000.
16 Cartwright 1995; Kromm 2002.
17 Zika 2003.
18 Zelizer 2001.
19 Mirzoeff 1999.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

ethnologischen Dokumentarfilms,[20] Witwen im frühneuzeitlichen Europa,[21] chinesische Gedächtniskultur,[22] britische Bestattungskultur[23] u.v.a.m.

Das Bemühen um eine Hermeneutik des Visuellen wird motiviert von der Vermutung, dass über die Beachtung historischer, politischer, kultureller und technologischer Vermittlungen menschlicher visueller Wahrnehmung eine epistemologische Schnittstelle zu finden sei, über die sich eine holistische und reflexive Theorie der spätmodernen *conditio humana* entwickeln ließe.[24] Die Erschließung des Gegenstandes erfolgt dabei in einer Wendung von der Gesellschaftsanalyse hin zur Kulturanalyse. Kritische Theorie, *Cultural Studies*, postmoderne Philosophie und ästhetische Theorie begegnen sich auf dem Feld *Visual Culture*.

Die theoretischen Vorgaben liefern Autoren wie Michel Foucault, Louis Althusser, Jean Baudrillard oder Paul Virilio. Allen gemeinsam ist ein tiefes Misstrauen gegenüber dem ‚Diktat des Visuellen', das vor ihnen bereits Theodor W. Adorno und Walter Benjamin teilten. Dieses Misstrauen ist über Kulturkritiker wie z.B. Martin Jay[25] längst zur feuilletonistischen Standardbefindlichkeit geworden und gerät mitunter zur ikonoklastischen Formel, etwa wenn Neil Postman von der „Tyrannei der Bilder" spricht.[26]

Diagnostiziert wird ein Okulozentrismus, der sich in den letzten Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts in einem bislang unbekannten Maße entwickelte. Die Bedrohlichkeit, die mit der Bilderflut assoziiert wird, gründet auf ihrer Virtualität und massenhaften Reproduzierbarkeit. Es ist die Künstlichkeit der Bilder und das darin vermutete Manipulationspotenzial, die die derzeit feststellbare Auseinandersetzung mit dem Visuellen wesentlich vorantreibt. „Visualität" und die Technologien der visuellen Manipulation werden dabei als ein immer dominanter werdender Aspekt von *Massen*kultur verstanden. Somit ist es nicht verwunderlich, dass mit dem *iconic turn* Denker wie Walter Benjamin, Theodor W. Adorno und Max Horkheimer wieder entdeckt werden, die eloquent auf die Gefahren des modernen Illusionismus hinwiesen und Massenmedien als Kontrollmedien analysierten, die das Bewusstsein, eben der Massen, manipulieren und dazu beitragen, dass nicht nur Einbildungskraft, Kreativität, kritisches Bewusstsein verloren gehen, sondern Individualität als solche verkümmert. Die spätmoderne Aufwertung der Mas-

20 GRIFFITHS 2002.
21 LEVY 2003.
22 ANDREWS 2000.
23 LLEWELLYN 1991.
24 Vgl. HEYWOOD & SANDYWELL 1999, ix.
25 Vgl. JAY 1993; 1995.
26 Vgl. POSTMAN 1985.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

senkultur zur „Spaßkultur" ließ die Kulturindustrie-These der Frankfurter Schule zunächst verblassen und Fragen nach „Widerstand", „nach Kritik am Bestehenden" schienen, wie Rainer Winter bemerkt, „falsch gestellt bzw. hoffnungslos antiquiert zu sein, wenn es um das hedonistische Genießen des Hier und Jetzt, die Freuden und Erlebnisse des Konsums und das neoexistentialistische Selbstverständnis als ‚Kinder der Freiheit' (Ulrich Beck) geht".[27] Mit der Rezeption kulturkritischer französischer Denker, mit einer neu akzentuierten Analyse des Populären durch die *Cultural Studies*, erlebt die kritische Kulturanalyse jedoch neuen Aufschwung.

Nicht zuletzt führte der vom amerikanischen Fernsehsender CNN als „Bilder-Krieg" mitproduzierte erste Irak-Krieg, in dem erstmals Waffentechnologie und visuelle Kommunikation zu einer Einheit verbunden waren, einer breiten Öffentlichkeit die Engführung von Krieg und Medien vor Augen. Auf die Verwandtschaft von Film, Fotografie und militärischen Großereignissen macht der Philosoph und Städteplaner Paul Virilio in apokalyptisch gefärbten Essays aufmerksam[28], und der Medientheoretiker Friedrich Kittler radikalisiert die These, wonach Kultur nichts anderes als eine Funktion kriegstechnischer Evolution sei. Ohne Kriege keine neuen Medien. Unterhaltungsindustrie ist, so Kittler, „in jedem Wortsinn Mißbrauch von Heeresgerät".[29]

Der offenkundige Zivilisationspessimismus, der aus dieser medientheoretischen Zeitdiagnose spricht, ist in zahlreichen Studien auf dem Gebiet der *visual culture* zu finden. So sind die beeindruckenden Untersuchungen zur Kulturgeschichte der visuellen Wahrnehmung im neunzehnten Jahrhundert, die der Kunsthistoriker Jonathan Crary vorlegte, aus macht- und ideologiekri-

27 Vgl. WINTER 1999, 36.

28 Universale „Telepräsenz", die elektronische Vernetzung der Menschen, wird von der Kriegstechnologie vorbreitet, behauptet Virilio in seiner Schrift *Logistique de la perception* (1984). Am Beispiel des ersten Golf-Krieges erklärt Virilio, dass die militärische Logistik der Wahrnehmung nur ein Spezialfall der totalen Kontrolle durch „Seh-Maschinen" der post-industriellen „teletopischen Meta-City" ist. Digital ferngesteuerte Wahrnehmung realisiert sich in dem quasi-göttlichen Kameraauge, in dessen Allgegenwart, Direktheit und Unausweichlichkeit. Körper werden virtuell ebenso wie sich konkrete Wirklichkeit zunehmend verflüchtigt (VIRILIO 1991).

29 Kittler erörtert dies zunächst am Beispiel des Kriegsfunkgeräts des ersten Weltkriegs. Das Fernsehen ebenso wie der Computer resultierten aus dem technologischen Innovationsschub des Zweiten Weltkrieges; vgl. KITTLER 1986, 149. Die These vom Krieg als Vater aller Dinge gehört zu den Grundfiguren der Kittler'schen Kultur- und Medientheorie: „Medien sind eine historische Eskalation von Gewalt, die die Betroffenen zu totaler Mobilmachung zwingt" (KITTLER 2000, hier nach WERBNER 2000, 13; siehe auch KITTLER 1993; 1998).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

tischer Intention verfasst.[30] Crary zeigt, dass klassische Modelle des Sehens, wie sie sich im *Camera Obscura*-Modell darstellen, durch die Entdeckung der Physiologie und Subjektivität menschlicher Wahrnehmung abgelöst werden. Sehen gilt nicht länger als privilegierte Form der Erkenntnis, sondern wird selbst zum Objekt wissenschaftlicher Beobachtung. Die Wahrheit des Sehens wird in der Dichte und Materialität des Körpers gesucht.

> Dies eröffnete zwei verschlungene Pfade. Der eine führte zu den vielfältigen Behauptungen der Souveränität und Autonomie des Sehens, die aus diesem neu ermächtigten Körper in der Moderne und anderswo bezogen wurden. Der andere führte zur zunehmenden Normierung und Regulierung des Betrachters, die aus dem Wissen des visionären Körpers gewonnen wurden, hin zu Formen der Macht, die auf der Abstraktion und Formalisierung des Sehens beruhten.[31]

Die Einsicht in den Mechanismus des teilweise Außerachtlassens eines Wahrnehmungsfeldes, ein Vorgang, der Wahrnehmung überhaupt erst ermöglicht, lässt Technologien der Attraktion, wie etwa das Kino, entstehen. Das „aufmerksame Subjekt" wird damit produziert und manipuliert.[32] Die industrielle Moderne verlangt zahlreiche neue mit Aufmerksamkeit verbundene Aufgaben, „dessen interne Bewegung jedoch die Grundlage einer jeden disziplinarischen Aufmerksamkeit ununterbrochen zersetzte".[33] Dieser Zersetzungsvorgang verlängert sich nahtlos in die Spätmoderne, die Crary als eine Kultur charakterisiert, die „schonungslos auf kurzfristiger Aufmerksamkeit, auf der Logik des Zusammenhanglosen, auf perzeptueller Überbeanspruchung, auf der verallgemeinerten Ethik des ‚Vorwärtskommens' und dem Kult der Aggressivität beruht".[34]

Crary behauptet, dass es sich bei der modernen Zerstreuung ganz wesentlich um einen „Effekt und in vielen Fällen auch [um einen] konstituierenden Bestandteil der zahlreichen Versuche [handelt], bei menschlichen Subjekten Aufmerksamkeit zu produzieren".[35] Jonathan Crary bekennt sich zu Guy Debords Kritik an der „Gesellschaft des Spektakels".[36] Für Debord (1931–1994)

30 Vgl. CRARY 1996; 2002. CRARY erinnert in der Widmung seiner *Kulturgeschichte der Aufmerksamkeit* an eines von vielen, allzu leicht *übersehenen* Opfer, nämlich an „Ibrahim Bouarram, der am 1. Mai 1995 im Alter von achtundzwanzig Jahren gegen Mittag in Paris von Anhängern des Front National beim Point du Carrousel gegenüber dem Louvre ermordet wurde".

31 CRARY 1996, 152.

32 CRARY 2002, 30.

33 Ebd., 33.

34 Ebd., 37.

35 Ebd., 47.

36 GUY DEBORD veröffentlichte 1967 *La Société du Spectacle* und *Banalités de Base*, die zu Kultbüchern der Kapitalismus-Kritik der 68er-Bewegung wurden.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

und die Bewegung der ‚Situationisten' entfaltet der Spätkapitalismus in der Freizeitindustrie, über den „Terror der falschen Bilder", seine dämonische Macht. Das wahre Leben wird vom falschen Schein des Spektakels verdrängt und hinterlässt isolierte Individuen. Nicht die visuellen Inhalte spielen im Aufmerksamkeitsmanagement des späten neunzehnten wie des zwanzigsten Jahrhunderts die wichtigste Rolle, sondern die damit verbundenen Strategie des Individuellen, schreibt Crary:

> Beim Spektakel geht es nicht primär um das *Anschauen* von Bildern, sondern um die Herstellung von Bedingungen, die den einzelnen individualisieren, immobilisieren und separieren, gerade in einer Welt, in der Mobilität und Verkehr allgegenwärtig sind. Auf diese Weise wird die Aufmerksamkeit zum Schlüssel für die Ausübung zwangloser Formen der Macht.[37]

Die von Crary beschriebene Entwicklung einer „Gesellschaft des Spektakels", in der „zwanglose" Aufmerksamkeitsmanipulation durch Medien zum entscheidenden Mittel von Herrschaft wird, veranlasste Paul Virilio nach dem überwältigenden Wahlsieg der Forza Italia von einem „Staatsstreich der Medien" zu sprechen, den er mit dem Zitat eines Italieners kommentieren lässt: „Früher mußte man sich die Nase zuhalten, wenn man zur Wahl ging, mit Berlusconi wird man sich in Zukunft die Augen zuhalten müssen, wenn man wählt!"[38]

Die Verweise auf Virilio, Kittler, Crary und die wiederentdeckte Frankfurter Schule sollten ein verbreitetes Muster kulturwissenschaftlicher Thematisierung des Visuellen verdeutlichen. Die hier vorgenommene Theoretisierung von Bild und visueller Wahrnehmung ist weitgehend Teil einer Kritik an Massenmedien. Bild-Polemiken überwiegen. Bilder sind gefährlich, weil sie schwer durchschaubar und auf Täuschung angelegt sind, schreibt W. J. T. Mitchell. Das visuelle Zeichensystem präsentiere sich „trügerisch im Gewand von Natürlichkeit und Transparenz [...], hinter der sich aber ein opaker, verzerrender, willkürlicher Mechanismus der Repräsentation, ein Prozeß ideologischer Mystifikation verbirgt".[39]

Bilder werden als Bedrohung empfunden. Das Offenlegen ihrer verborgenen Macht gehört zum Programm emanzipatorischer Wissenschaft.[40] Als

37 CRARY 2002, 66.

38 VIRILIO 1998.

39 MITCHELL 1990, 18.

40 Hier setzt die sozialwissenschaftliche Bild-Hermeneutik in der Tradition der Frankfurter Schule an. Walter Benjamins Behauptung von der warenästhetischen und verkaufsstrategischen Nutzung der Macht der Bilder, die den freien Blick auf die Dinge unmöglich gemacht habe, wird z.B. zum Ausgangspunkt von Stefan Müller-Doohms kultursoziologischer Bildinterpretation. Objekte dieses hermeneutischen Verfahrens sind Werbebilder, mit dem Ziel, hinter der professionellen Inszenierung die wahren Intentionen der

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

Waffe gegen die Macht der Bilder gilt das Wort. Die hier zutage tretende Bild-Skepsis, die mitunter zur Bild-Phobie werden kann, greift dabei im Gewande aktueller Medienkritik ein altes abendländisches Muster auf, wonach Sprache und Schrift als die eigentlichen Zivilisationsleistungen gelten – eben das, was den Menschen zum Menschen macht. Das Bild birgt aufgrund seiner Wirklichkeits-Simulation etwas gefährlich Überwältigendes in sich, und der Orientierung am Bild und dem Kult um das Bild haftet damit etwas furchterregend Archaisches an. Der Umgang mit Bildern wird der Sphäre des A-Logischen, des Irrationalen, des Magischen zugeordnet, Schreiben und Lesen der Sphäre des Rationalen. Das Bild verwirrt die Sinne, die Sprache ordnet Wirklichkeit und trennt Schein von Sein. Die Angst erregende Fantasie von einer Welt, die gänzlich von Bildern beherrscht ist, ist also keineswegs ein postmodernes Phänomen. Allerdings leben wir in einem Zeitalter, in dem erstmals die technischen Möglichkeiten für die *globale* Realisierung eines solchen Szenarios bereitstehen *und genutzt werden.*[41]

Die Religionsgeschichte ist voller Belege für das Bemühen um Bild-Kontrolle, die zeitweise ihre Vernichtung beinhaltete. Das tief sitzende Misstrauen gegen Bildlichkeit resultiert aus dem Umstand, dass Bilder zu selbstständigen Agenturen der Heilsvermittlung werden können und damit die institutionalisierten Heilsvermittler übergehen oder überflüssig machen. Der Vorgang der visuellen Kommunikation, der machtvolle Tausch der Blicke, ist jedoch nur sehr bedingt durch Worte steuerbar und immer von der Möglichkeit der Täuschung und dämonischer Verführung begleitet.[42] Bilderkämpfe

---

Bildproduzenten zu erkennen: „Weil in der Werbung der Schein täuscht, ja täuschen soll, stellt sich der Soziologie die Aufgabe, solche Täuschungsmechanismen etwa hinsichtlich ihrer verhaltenssteuernden, weltbildhaften Implikationen aufzudecken" (MÜLLER-DOOHM 1997, 89). Müller-Doohm erinnert an die frühen Formen der sozialwissenschaftlichen Bildanalyse. Erving Goffman untersuchte Geschlechterrollen in der Werbung (vgl. GOFFMAN 1981 [1979]) und Pierre Bourdieu erforschte soziale Gebrauchsweisen, also Handlungspraxis und in Fotos umgesetzte Wertpräferenzsysteme (BOURDIEU et al. 1983 [1969]). Müller-Doohm vermisst jedoch in den Arbeiten Goffmans und Bourdieus eine semiotische Fundierung der soziologischen Inhaltsanalyse (MÜLLER-DOOHM 1997, 86, Anm. 3).

41 Vgl. MITCHELL 1994, 15.

42 Angesichts der Dämonendarstellungen an romanischen Kirchenportalen und Kapitellen schreibt Bernhard von Clairvaux (1091–1153) an den Abt Wilhelm: „[D]ie Vielfalt der verschiedenen Formen ist so reich und so seltsam, daß es angenehmer dünkt, in den Marmorsteinen als in den Büchern zu lesen und man den Tag lieber damit verbringt, alle diese Einzelheiten zu bewundern, als über Gottes Gebot nachzudenken" (Bernhard von Clairvaux, „Apologia ad Guillelmum Sancti Theoderici abbatem XII", in: Patrologia latina 182, Sp. 893-918, Hinweis und Übersetzung in MERTIN 2001).
Die gefährliche Spannung zwischen ästhetischem Erleben und theologischer Lehre ist Gegenstand von Umberto Ecos Roman *Der Name der Rose*. Der Protagonist des Un-

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

durchziehen die Geschichte religiöser und weltlicher Herrschaft und Bild-Kritik mündete frühzeitig in Religionskritik. Trotz dieser Kritik, so merkt Burkhard Gladigow an, „bleibt das Muster >Präsenz der Bilder, Präsenz der Götter< Element einer longue durée in der Religionsgeschichte, gegen das sich jeweils ikonoklastische Appelle erst durchsetzen mussten".[43]

Dieses religionsgeschichtliche Charakteristikum, das Wechselspiel von Bild-Faszination und Bild-Phobie, findet sein Echo in der Kulturgeschichte der Spätmoderne, allerdings bei veränderten Machtkonstellationen. Angesichts einer „‚Copy and Paste'-Mentalität", die „ungezählte User zu Herrschern über unendliche Bildwelten macht",[44] verhallen die im Namen von Herrschafts- und Ideologiekritik ausgestoßenen „ikonoklastischen Appelle" weitgehend ungehört. Lustvolles Eintauchen in die Bilderflut, ja Bildereuphorie gehören im ikonischen Zeitalter ebenso zum Alltag wie kulturkritische Bilanzversuche und apokalyptische Untergangsszenarien. Das Bemühen um eine neue Bildwissenschaft, das sei damit gesagt, vollzieht sich vor dem Hintergrund dieser ambivalenten Diskurse.

2. Eine neue Bildwissenschaft – „in progress"

Trotz des feststellbaren beinahe obsessiven kulturwissenschaftlichen Interesses an Bildlichkeit und visueller Wahrnehmung bleiben die Antworten auf die Frage „Was ist ein Bild?" bemerkenswert uneinheitlich, ja verwirrend vielfältig.[45] „Wir sprechen von Gemälden, Statuen, optischen Illusionen, Karten, Diagrammen, Träumen, Halluzinationen, Schauspielen, Gedichten, Mustern, Erinnerungen und sogar Ideen als Bildern", erklärt W. J. T. Mitchell, „und allein schon die Buntheit dieser Liste läßt jedes systematische, einheitliche Verständnis unmöglich erscheinen."[46]

Die alten theologischen Bilddebatten wurden in der Renaissance einerseits von einer Kunsttheorie abgelöst und andererseits in eine Wissenschaft der Optik überführt. Die aktuelle Medienwissenschaft konzentriert sich weit

---

heils, ein Theologe, verurteilt nicht nur Heiterkeit und Lachen, sondern auch den dämonischen Bilderschmuck mit Verweis auf obiges Zitat des Hl. Bernhard. Zu Bernhard von Clairvaux, Umberto Eco und den Bilderstreit als Paradigma christlicher Kunsterfahrung vgl. MERTIN 2001.

43 GLADIGOW 2000, 118.

44 PALM 2001.

45 Vgl. die unter dieser Fragestellung zusammengestellten Beiträge in BOEHM 1994.

46 MITCHELL 1990, 17.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

gehend auf die bildlichen Sonderfälle ‚Film' und ‚Fotografie'. Traditionelle Kunstgeschichte engt den Bildbegriff weit gehend auf Malerei und ‚Kunst' ein, die philosophische Ästhetik löst das Artefakt in Abstraktion auf, Psychologie und Neurowissenschaft untersuchen innerpsychische Konstruktionsprozesse visueller Wahrnehmung und gehirnphysiologisch abgeleitete Repräsentationsvorgänge.[47] „Vergeblich fahnden wir nach einer entwickelten ‚Bildtheorie' oder ‚Bildwissenschaft'", beklagt Gottfried Boehm,[48] und Hans Belting stellt unmissverständlich fest: „Eine allgemeine Theorie der Bildmedien steht [...] noch aus."[49]

Fundamente für eine umfassende Bildwissenschaft legten bekanntlich Aby Warburg (1866–1929) und Erwin Panofsky (1892–1968). Die Leistung Warburgs lag in einer grundlegenden Erweiterung des Bildbegriffs. Für seinen Bilderatlas der menschlichen Ausdrucksformen – Mnemosyne – stellte er u.a. Briefmarken, Werbe-Illustrationen, Kriegs-Bild-Propaganda und Reproduktionen alter Meister gleichberechtigt nebeneinander. Innere und äußere Bilder, Abbildcharakter und Denkbildcharakter des Bildes, sind nach Warburg untrennbar verbunden. Bilder sind gewissermaßen materialisierte Denkprozesse.[50] Die Vision Warburgs von einer Kunstgeschichte, die über eine breit angelegte Bild-Geschichte in eine umfassende Kulturwissenschaft zu transformieren wäre, wurde nach dessen Tod nicht aufgegriffen. Ästhetische Fragen, die Suche nach dem „Wesen" der Kunst, letztendlich die Sicherung des Kunstbegriffes, wie er aus der Renaissance überkommen ist, dominierten und verengten den Horizont der kunstgeschichtlichen Forschung.[51]

Erwin Panofsky entwickelte mit seiner Ikonologie ein dreistufiges Verfahren der Bilddeutung. Beschreibung des visuellen Phänomens, Entschlüsselung der bild-immanenten Bedeutung und Darstellung des weltanschaulichen Gehaltes sind aufeinanderfolgende Prozeduren dieses hermeneutischen Verfahrens, das bis heute einen wesentlichen Einfluss in Kunstwissenschaft und anderen Geisteswissenschaften ausgeübt hat.[52]

Am eindruckvollsten stellte Panofsky seine Methode bei der Bild-Allegorese der Renaissance unter Beweis. So bleibt, um ein Beispiel zu nennen, der rätselhafte Dürer-Stich *Melencolia I* (1514) so lange rätselhaft, bis man den zugrunde liegenden neuplatonischen Text kennt. Nur mit seiner Hilfe enthüllt sich der hier dargestellte Zusammenhang zunächst getrennter

47 BELTING 2001, 14.
48 BOEHM 1994a, 326.
49 BELTING 2001, 14.
50 Vgl. BAUERLE 1988; MÜLLER 2001, 20.
51 BELTING 2001, 15-18.
52 Vgl. PANOFSKY 1984.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

Themenkreise der ‚Melancholie', ‚Geometrie' und ‚Astrologie'. Entdeckt der ikonologisch geschulte Kunsthistoriker den Sub-Text, in diesem Fall sind es die Schriften des Agrippa von Nettesheim (1486–1535) und des Marsilio Ficino (1433–1499), erschließen sich in dem Kupferstich Dürers die bedeutungsgeladenen Bildelemente, der Zeitgeist und die Kosmologie seiner Epoche.[53] Panofsky übersetzt Bilder in Texte, oder vielmehr, er analysiert Bilder wie Zeichen einer Sprache. Dieses Verfahren machte den Reiz der Panofsky'schen Ikonologie aus und erklärt seine eifrige Rezeption etwa durch den philosophischen Strukturalismus. Das ‚*icon*' wird in den ‚*logos*' überführt und damit beherrschbar.

Nun ist der *pictorial turn* unserer Tage getragen von der Überzeugung einer *Autonomie* des Visuellen. Um die angemessene Theoretisierung genau dieser Autonomie geht es bei der Suche nach einer *neuen* Bildwissenschaft. Der amerikanische Literatur- und Kunstwissenschaftler W. J. T. Mitchell entwirft eine eigene ‚kritische Ikonologie', die Bilder nicht in Texten zu erklären beabsichtigt, sondern sie von Texten unterscheiden möchte.[54] Der semiotische Ansatz, der gekennzeichnet ist durch das Bemühen, eine gemeinsame Grundlage von Text und Bild über eine Zeichentheorie zu erstellen, die wiederum an das Modell ‚Sprache' angelehnt ist, lässt Mitchell hinter sich. Auf einer imaginären Bühne bringt er Panofsky und Althusser ins Gespräch. Beide illustrieren mit Begrüßungsszenen ihre zentralen Theoreme,[55] und Mitchell zeigt daran, wie Ikonologie selbst als Ideologie wahrnehmbar und Ideologie in Ikonologie übersetzbar ist.[56] Mit dem Verweis auf das Althusser'sche Ideologie-Konzept[57] will Mitchell seiner eigenen ‚kritischen'

53 Vgl. die einflussreiche *Melencolia*-Deutung von ERWIN PANOFSKY und FRITZ SAXL 1923. Zur Deutungsgeschichte der *Melencolia I* siehe BÖHME 1989.

54 Vgl. MITCHELL 1986, 1994.

55 Panofsky leitet seinen wegweisenden Ikonologie-Aufsatz mit dem Beispiel „Ein Mann zieht seinen Hut" ein, und Althusser beginnt seine bekannte Studie über *Ideologie und ideologische Staatsapparate* mit der Szene „Jemand klopft an der Tür"; vgl. PANOFSKY 1984; ALTHUSSER 1977.

56 MITCHELL 1994, 30. Althusser erinnere daran, dass Panosfkys Beziehung zum Bild mit einer sozialen Begegnung beginne und dass Ikonologie eine Wissenschaft sei, die ‚das Andere' in eine homogene, vereinheitlichte Perspektive absorbiere. Umgekehrt erinnere Panofsky daran, „that Althusser's local instances of ideology, the greeting of subject with subject (s/s), are all staged within a hall of mirrors constructed by the sovereign Subject (S/s) and that the ideological critique is in danger of being nothing more than another iconology" (MITCHELL 1994, 33f.).

57 Althusser erläutert sein Beispiel der Begrüßungsszene wie folgt: „Mit diesen [...] konkreten Illustrationen will ich bloß darauf hinweisen, daß Sie und ich immer schon Subjekte sind und als solche ständig ideologische Wiedererkennungsrituale praktizieren, die uns die Gewißheit geben, ganz einfach konkrete, einzigartige, unverwechselbare und

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

und ‚dialektischen' Ikonologie einen elementaren Praxis-Bezug verleihen. Aufzugeben sei jeder Versuch, Theorie vor einer Meta-Ebene, gleich ob ‚Geschichte', ‚Sprache', ‚Geist', ‚Natur', ‚Sein' usf. zu entwerfen. Aufzugeben sei „the notion of metalanguage or discourse that could control the understanding of pictures and to explore the way the pictures attempt to represent themselves [...]".[58] Im Gegensatz zu Panofsky, in dessen Ikonologie das *icon* völlig vom *logos* absorbiert und in eine homogene ‚Perspektive' überführt werde, propagiert Mitchell ein ikonologisches Erkenntnisverfahren, in dem die dramatische Spannung zwischen Wort und Bild anerkannt und mit einem nicht auflösbaren ‚Dritten' gerechnet wird. Jede allgemeine Theorie der Repräsentation/en sei vergeblich, so Mitchell, schon allein aufgrund allzu unterschiedlicher Bild-Phänomene. Zudem wäre eine solche Meta-Theorie fern jeder gesellschaftlichen Praxis angesiedelt und daher für diese Praxis irrelevant.

Mitchells Bild-Theorie liegt, trotz seines so betitelten Werkes, nicht systematisch entfaltet vor, sondern ist, wie er selbst schreibt, zusammengesetzt wie ein Fotoalbum, eine Sammlung von Schnappschüssen spezifischer Probleme, die mit ‚Repräsentation' zu tun haben.[59] Es verwundert daher nicht, dass Mitchell den *pictorial turn ex negativo* bestimmt:

> Whatever the pictorial turn is, then, it should be clear that it is not a return to naive mimesis, copy or correspondence theories of representation, or a renewed metaphysics of pictorial ‚presence': it is rather a postlinguistic, postsemiotic rediscovery of the picture as a complex interplay between visuality, apparatus, institutions, discourse, bodies, and figurality.[60]

Die Konsequenz für eine neue Bild-Theorie liegt damit in der Erkenntnis, dass das *Betrachten* („the look, the gaze, the glance, the practices of observa-

---

(selbstverständlich) unersetzbare Subjekte zu sein" (ALTHUSSER 1977, 140f.). – ‚Ideologie' im Althusser'schen Sinn ist nicht gleichzusetzen mit ‚falschem Bewusstsein'. Ideologie wird nicht als System von Ideen beschrieben, sondern konkretisiert sich in Lebensbezügen und -praktiken. Unter Ideologie fasst Althusser die Vorstellungen, Kategorien, Repräsentationen, durch die Menschen auf imaginärem Wege ihr Leben und ihre Beziehungen zu anderen Menschen gestalten und ihren konkreten Lebensbedingungen Sinn geben. Subjekte konstituieren sich wesentlich über Ideologie. Das ‚Ich' des Subjektes ist damit eine, wenn auch widersprüchliche, diskursive Kategorie, die sich durch den Ideologie-Diskurs selbst erzeugt. Jeder Mensch, so behauptet Althusser, ist „von seiner Natur aus ein ideologisches Tier". Der Althusser'sche Ideologie-Begriff rückt damit in die Nähe des Durkheim'schen ‚Kultur'-Konzeptes. Damit wurde ‚Kultur' für Neo-Marxisten zu einer brauchbaren Analyse-Kategorie und Althusser wurde damit u.a. für Vertreter der *Cultural Studies* interessant.

58 MITCHELL 1994, 24.

59 MITCHELL 1994, 417.

60 Ebd., 16.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

tion, surveillance, and visual pleasure") mindestens ebenso hochproblematisch ist wie die unterschiedlichen Formen des *Lesens* („decipherment, decoding, interpretation, etc."). Gleichzeitig wird deutlich, „that visual experience or ‚visual literacy' might not be fully explicable on the model of textuality".[61]

Die Schwierigkeit, mit den Anregungen Mitchells religionswissenschaftlich zu arbeiten, liegt in der Unschärfe seines Bildbegriffs, zumal er zwischen fünf Bildkategorien (grafische, optische, perzeptuelle, geistige und sprachliche) unterscheidet[62] und mentale *images* von den konkret-materiellen *pictures* absetzt.[63] Gerade diese Trennlinien werden jedoch, wie später zu zeigen ist, religionswissenschaftlichen und ethnologischen Befunden nicht gerecht. Zudem befasst sich Mitchell in seinem Buch „Picture Theory" ausschließlich mit Werken und Theorien, die im Horizont der westlichen Kultur mit ‚Kunst' assoziiert sind. Letztlich sind es neue und durchaus überraschend originelle *Lese*arten von Kunstwerken, die der Literaturwissenschaftler Mitchell bietet. Bildpraktiken werden dabei jedoch kaum untersucht. Insgesamt wertvoll erscheinen Mitchells Hinweise auf die Notwendigkeit einer post-semiotischen Thematisierung des Bildes in komplexen Konfigurationen von Wahrnehmungspraxis, Körper, gesellschaftlichen Diskursen, bilderzeugenden Technologien und Institutionen.

Sucht man nach Ansätzen einer zeitgemäßen Bildtheorie, die religionswissenschaftlich verwertbar ist, wird man bei Hans Beltings Bemühungen um eine neue Bildwissenschaft fündig. Die kulturwissenschaftliche Offenheit von Beltings Überlegungen rühren aus seiner intensiven Beschäftigung mit der abendländischen Religionsgeschichte. Seine Studie über „Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion" ebenso wie seine umfangreiche „Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst" sind aus kulturgeschichtlicher Perspektive entwickelt, d.h. kultisch-theatralische Praktiken, soziale Funktionen und kulturelle Kontexte sind entscheidende Bezugspunkte. Beltings Nachforschungen zur frühen Religionsgeschichte des Bildes im Abendland machen deutlich, wie blickverengend hier die Kennzeichnung ‚Schriftreligion' ist, ebenso wie der Besitzanspruch der akademischen Kunstgeschichte, die mit dem Etikett ‚Kunst' kulturelle Praktiken und Funktionen von Bildern unsichtbar macht.[64]

Hans Belting arbeitet seit einigen Jahren an dem Entwurf einer Bild-Anthropologie, die herkömmliche Disziplinengrenzen zu überschreiten beansprucht. Bereitgestellt werden Analysen und Deutungen zur aktuellen Domi-

61 Ebd.
62 MITCHELL 1986; 1990.
63 MITCHELL 1994.
64 Vgl. BELTING 1981; 1991.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

nanz von Bildern und des Seh-Organs. Fragen von Identität, Authentizität und Virtualität in einer Welt des beliebig Kopierbaren werden hier ebenso thematisiert wie das Verhältnis von Medium, Bild und Körper. Unter ebendieser Überschrift bietet Belting ein einführendes Programm für seinen Band „Bild-Anthropologie".[65] Beltings Bildbegriff ist, wie er selbst betont, ein anthropologischer, der nicht nur Wahrnehmung, sondern auch persönliche und kollektive Symbolisierungen ebenso wie die Bilderzeugung im sozialen Raum einbezieht. Es sind die drei Fundamente *Medium – Bild – Körper*, auf denen Belting seine Bildtheorie aufbaut, womit er einen kulturwissenschaftlichen Horizont der Betrachtung erschließt.[66] Über die Thematisierung des Bild-Mediums wird das „Wie" der Wahrnehmungssteuerung durch Bilder erkennbar. Dabei wird die Materialität des Bildes nicht von der Bildbotschaft abgelöst, sondern, im Gegenteil, zusammen gedacht:

> Das Medium ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß es als Form (Vermittlung) des Bildes beides umfaßt, was man in Kunstwerken und ästhetischen Objekten von einander trennt. Der beliebte Diskurs von Form und Materie, in dem sich die alte Rede von Geist und Materie fortsetzt, läßt sich nicht auf das Trägermedium des Bildes anwenden. Man kann ein Bild nicht auf die Form reduzieren, die ein Medium empfängt, wenn es ein Bild trägt: ebenso wenig gilt für das Verhältnis von Bild und Medium der Unterschied von Idee und Ausführung. In diesem Verhältnis liegt eine Dynamik, die mit den herkömmlichen Argumenten der Bilderfrage nicht erfaßt wird.[67]

Diese Dynamik wird in dem Augenblick vollends fassbar, wenn man den Bezugspunkt ‚Körper' mit einbezieht. Es ist das Körperbewusstsein, über das die Unterscheidung Bild und Medium gesteuert wird, und gleichzeitig ist unser Körper selbst Bild-Medium, indem er Bilder empfängt, speichert und hervorbringt.

> Der Medienbegriff wiederum gewinnt erst seine wahre Bedeutung, sobald er im Kontext von Bild und Körper zur Sprache kommt. Hier liefert er gleichsam das *missing link*, denn erst das Medium setzt uns dazu imstande, Bilder so wahrzunehmen, daß wir sie weder mit echten Körpern noch mit bloßen Dingen verwechseln. [...] Im Medium der Bilder liegt ein doppelter Körperbezug. Die Körperanalogie kommt in einem ersten Sinne dadurch zustande, daß wir die Trägermedien als symbolische oder virtuelle Körper der Bilder auffassen. Sie entsteht in einer zweiten Hinsicht dadurch, daß sich die Medien unserer körperlichen Wahrnehmung einschreiben und sie verändern. Sie steuern unsere Körpererfahrung durch den Akt der Betrachtung in dem Maße, wie wir an ihrem Modell die Eigenwahrnehmung ebenso wie die Entäußerung unserer Körper üben. Umso bereitwilliger erkennen wir dann für die Bilder, die

65 Vgl. BELTING 2001.

66 Im Jahr 2000 wurde an der Hochschule für Gestaltung in Karlsruhe auf Anregung von Hans Belting ein Graduiertenkolleg eingerichtet, das aus anthropologischer Perspektive die Aspekte Bild – Körper – Medium untersucht.

67 BELTING 2001, 13.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

wir empfangen haben, dort eine Analogie an. Das gilt selbst für die elektronischen Bildmedien, welche die Entkörperlichung der Bilder betreiben. [...] Aber eine Entkörperlichung ist nichts anderes als eine Körper-Erfahrung neuer Art, die schon ihre historischen Parallelen hat [...].[68]

Die Leistung der Bild-Theorie Beltings besteht m.E. in der Offenlegung der prozessualen Dynamik von Bild, Medium und Körper. Die pragmatische Semiotik eines Charles Sanders Peirce, die einen bedeutenden Einfluss auf die Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts, mithin auf alle bild-theoretischen Ansätze ausübte, ließ den Körper ganz bewusst aus dem Spiel, wie Belting anmerkt. Die mediale Sicht auf die Bilder holt unsere Körper „als mediales Subjekt in die Diskussion zurück".[69] Die Zeichentheorie als eine

Abstraktionsleistung der Moderne trennte die Welt der Zeichen von der Welt der Körper in dem Sinne, dass Zeichen in sozialen Systemen zu Hause sind und auf Vereinbarung fußen. Sie wenden sich an eine kognitive statt an eine sinnliche, körperbezogene Wahrnehmung: selbst Bilder reduzierten sich dabei zu ikonischen Zeichen.[70]

Hinter dem Ungenügen der Semiotik, visuelle Wahrnehmung und Bild angemessen, d.h. „aktor-orientiert" zu thematisieren, entdeckt Frank Hartmann

eine gehörige Portion Ignoranz gegenüber kulturellen Codierungen, die nonverbaler Natur sind, wie Sounds, Images, Icons, etc. aber auch gesellschaftliche Konsensbildungsrituale (Rausch, Ritual etc.). Das wiederum hat zweifellos mit der Arroganz der französischen semiologischen Tradition von Saussure bis Lacan zu tun, der wir einen restringierten, nämlich dyadischen Zeichenbegriff (Zeichen/Bezeichnetes) verdanken, der letztlich auf die Annahme gebaut ist, jedes Zeichensystem basiere auf einer der verbalen Sprache ähnlichen Gliederung [...].[71]

---

68 BELTING 2001, 13f. BELTING liefert einen religionsgeschichtlich aufschlussreichen Abriss der Bildgeschichte des Körpers, die im Wesentlichen als krisenhaft zu bezeichnen ist. Der Anthropozentrismus der antiken Kultur stand im Widerspruch zum Kult eines körperlosen Gottes der jüdischen Tradition. Sowohl die Ikone, die eine besondere Form der Entkörperlichung repräsentierte, als auch die Reliquie, die die Heiligen gerade nicht mehr im Bild repräsentierte, verweigerten sich den antiken Beziehungsmustern von Körperbild und Menschenbild. Die Frage nach der Repräsentation des Leibes Jesu spitzte diese Krise zu. Es ist der Gottmensch Jesus, „der in seiner widersprüchlichen Konfiguration Konflikte aus[löste], die bis heute nachwirken. Die frühe Christologie war Somatologie insofern, als an ihr der Streit um die Realität von Jesu Körper ausgetragen wurde" (BELTING 2001, 95).

69 BELTING 2001, 14.

70 Ebd.

71 HARTMANN 1998. Hartmanns Kritik ist hier auf Friedrich Kittlers Medientheorie bezogen.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

Die von Hartmann angeprangerte Ignoranz und Arroganz der semiologischen Tradition – man könnte hier auch milder von dem Paradigma der strukturalistischen Linguistik sprechen –, verhinderte vermutlich auch eine weiterführende Rezeption von Susanne K. Langers Unterscheidung von „diskursiver" und „präsentativer" Symbolisierung. In den aktuellen Diskussionen zum *iconic turn* taucht ihr Name, ganz im Gegensatz zu Charles Sanders Peirce, erstaunlicherweise kaum auf.[72]

Wie Hans G. Kippenberg jedoch verschiedentlich betont, war es Susanne Langer, die bereits frühzeitig die Autonomie nichtsprachlicher Sinneserfahrung im Erkenntnis- und Sinnbildungsprozess herausgearbeitet hatte.[73] Das Bild bzw. die Bild-Wahrnehmung wird dabei als paradigmatischer Fall präsentativer Symbolisierung behandelt, der sich auf andere Formen wie Ritual, Tanz, Musik übertragen lässt. Nicht begriffliche Symbolik, nicht sprachgeleitete Introspektion stehen am Anfang aller Erkenntnis, sondern das gefühlsmäßige Erleben eröffnet das Tor zur Außenwelt. Träume, Mythen und Kunst sind dafür bedeutende Quellen. Emotionen sind keine Reiz-Reaktionen, sondern schließen immer schon einen Prozess der Formalisierung mit ein. Langer zeigt, dass das gefühlsmäßige Erleben primär bedeutungsbildend ist. Die Kantische Vorstellung, wonach Anschauung ohne Begriffe blind sei, wird damit unterlaufen.[74] Zwar seien Worte unsere „wichtigsten Ausdrucksinstrumente, unsere charakteristischen, universalsten und beneidenswertesten Werkzeuge im Leben", schreibt Susanne Langer, „[i]n Wahrheit aber ist die Sprache das natürliche Ergebnis nur *einer* Art von symbolischem Prozeß."[75]

Mit den Einsichten Susanne Langers öffnet sich der Weg hin zur Untersuchung ritueller Prozesse, wie sie Clifford Geertz und Victor Turner in der Ethnologie entwickelten. Susanne Langers Aktualität liegt m.E. darin, dass sie dem im *pictorial turn* zum Ausdruck gebrachten Unbehagen, Bilder gänzlich in sprach-analoge Codierungen zu überführen oder aus ihnen abzuleiten, mit der Theorie der „präsentativen Symbolisierung" ein konstruktives Ange-

72 Susanne Langer wurde vorwiegend an den Vorgaben von CASSIRERs *Philosophie der symbolischen Formen* und WHITEHEADs *Prozessphilosophie* gemessen. Die Würdigung des Gesamtwerkes, wie sie Rolf Lachmann mit seiner Habilitationsschrift vorlegt, bietet die Möglichkeit, die Philosophin umfassend und vor dem Hintergrund aktueller Fragestellungen kennen zu lernen; vgl. LACHMANN 2000.

73 Vgl. u.a. KIPPENBERG 1990; 1986 und insgesamt den von HUBBELING & KIPPENBERG (1986) edierten Band *Zur symbolischen Repräsentation von Religion.*

74 Vgl. hierzu Heike Kämpfs Ausführungen in ihrer beeindruckenden Studie zur anthropologischen Fundierung des Symbolbegriffs (KÄMPF 1995, 86) und den Artikel von J. M. P. JEUNHOMME 1986.

75 LANGER 1987, 53.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

bot entgegenhält und auf die immense Bedeutung nicht-sprachlicher Symbolisierungsmöglichkeiten des Menschen hinweist.

3. *Religionswissenschaft unter den Bedingungen des* iconic turn

In der Debatte um den *iconic turn* wird der Eigensinn des Bildes betont und dessen Emanzipation aus seiner intellektualistischen Repräsentationsfunktion gefordert. Überträgt man dies auf die Religionswissenschaft, werden damit zwei elementare Konstellationen angesprochen. Einmal ist es die Spannung zwischen Text und Bild, die in zahlreichen Religionen angelegt ist und vor allem in den monotheistischen Theologien zu bekanntermaßen heftigen Kontroversen führt/e. Zum anderen ist es eine Spannung innerhalb der Religionswissenschaft, in der frühzeitig eine Weichenstellung erfolgte, die das Studium der Religionen als Text-Studium privilegierte. Diese Art „Textmystik, die den Gegenstand von seinen soziologischen, ethnologischen, psychologischen oder kulturanthropologischen Rahmenbedingungen abkoppelte [...]",[76] verhinderte weitgehend eine Auseinandersetzung mit der sinnlichen Seite von Religion.

Es ist kein Zufall, dass gleichzeitig mit dem *iconic turn* der ‚Körper' – *corpo-reality* – kulturwissenschaftlich entdeckt wird und zudem von einem *performative turn* die Rede ist.[77] Disziplinenüberschreitend wird auf das Ungenügen und die „blinden Flecken" semiotischer Modelle hingewiesen und in entsprechenden nicht-semiotischen Entwürfen nach Alternativen gesucht. Charakteristisch für diese Bemühungen ist die Forderung nach „undisziplinierter" Forschung, d.h. der Blick über den Zaun des eigenen akademischen Territoriums ist unabdingbar für das Erkennen neuer Horizonte.

Die Herausforderungen des *iconic turn* für die Religionswissenschaft liegen m.E. darin, die von Langer entworfenen visuell-sinnlichen Bedeutungsbildungen auf dem Gebiet ‚Religion' zu untersuchen und Beltings skizzierte Konfiguration „Medium-Bild-Körper" auf Geschichte und Gegenwart gelebter Religion anzuwenden. Über „Medium" und „Körper" werden visuelle Praktiken, mithin die Wechselbeziehung zwischen Bild und Betrachter sowie das Verhältnis innerer zu äußeren Bildern, ernst zu nehmende Untersuchungsfelder, und über Vorgänge der „präsentativen Symbolisierung" er-

76 KIPPENBERG & GLADIGOW 2001, 7.

77 Das Verhältnis von Bild und Körper wird aus unterschiedlichen Blickrichtungen in dem Tagungsband „Quel Corps?", hrsg. von BELTING ET AL. 2002, untersucht.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

schließen sich bildliche Ausdrucks- und Bedeutungsebenen. Dabei wird deutlich, dass die herkömmliche Thematisierung von Religion und Bild eine beträchtliche Erweiterung erfährt. Theologische Festschreibungen von Repräsentationsmodellen sakraler Bilder sind dabei nur *ein* Bezugspunkt, der zudem ganz eng mit dem Sonderfall des westlichen Monotheismus verflochten ist.[78] Ein anderer Bezugspunkt ist die so genannte Bildfrömmigkeit, wie sie vor allem in der historischen Volkskunde herausgearbeitet wurde. Mittlerweile liegen entsprechende Arbeiten über Themen der *visual piety* in der amerikanischen Religionslandschaft vor.[79] Die Erschließung von Bilder-Theologien und Formen der historischen und gegenwärtigen Bild-Frömmigkeit sind verdienstvolle Beiträge für eine religionswissenschaftliche Thematisierung von Bildlichkeit, ebenso wie neuerdings über religionsästhetische Fragestellungen neue Perspektiven eröffnet werden.[80]

Meine hier entwickelten Vorschläge, Bild-*Handlungen* zu thematisieren, sind im Rahmen jener religionswissenschaftlich motivierten Bild-Forschung zu verorten und wollen diesen gleichzeitig erweitern. Bildwahrnehmung wird hier als symbolische Handlung verstanden, eingebettet in soziale Interaktion und Kommunikation. Bilder werden zu Repräsentationen aufgrund von kulturell gesteuerten Symbolisierungsvorgängen, die die sichtbare Welt mit Bedeutung und Sinn ausstatten.[81]

Die Entdeckung von Mustern ikonischen Handelns im kultur- und religionsspezifischen Kontext ist nicht nur religionswissenschaftlich höchst aufschlussreich, sondern ermöglicht Einsichten in nicht-westliche Bild- *und* Körper-Konzepte. Die religionswissenschaftlich bedeutsamen Felder Maskenwesen, Initiationsritual, Theater, Besessenheitskult, Vision u.ä.m. könn-

78 Die Geschichte der Bild-Theologien und -Kontroversen sind „traditionelle" Themen religionsgeschichtlicher Forschung, ebenso wie die an die klassische Kunstgeschichte angelehnte ikonologische Entschlüsselung von Bildwerken oder die Nutzung von Bildern als Illustration von Glaubenseinstellungen (vgl. z.B. KLIMKEIT 1984).

79 Unter dem Stichwort ‚Bildfrömmigkeit' hat sich in der religiösen Volkskunde ein umfangreicher Forschungszweig entwickelt. Auch hier geht es häufig um die texterläuternde Funktion der Bilder (als „Bücher der Illiteraten") oder eben um die Frömmigkeit des Volkes, die z.B. in Votivtafeln oder dem häuslichen Bilderschmuck heraus-„gelesen" wird (vgl. z.B. KRISS-RETTENBECK 1963; SCHARFE 1968; BRÜCKNER & PIESKE 1973; BRÜCKNER 2000a; 2000b). Die Religionshistorikerin Colleen McDannell und der Kunsthistoriker David Morgan haben mit ihren Veröffentlichungen über populäre protestantische Bildkunst in vergleichbarer Richtung gearbeitet; vgl. MCDANNELL 1986; 1995; MORGAN 1996; 1998; 1999; MORGAN & PROMEY 2001.

80 Zu nennen sind hier vor allem Susanne Lanwerds Bemühungen, Religionsästhetik als eigenständigen religionswissenschaftlichen Forschungszweig zu etablieren; vgl. LANWERD 2002.

81 Ein vergleichbarer Ansatz liegt auch Adrian Stählis Ausführungen zu Bild und Bildakten in der griechischen Antike zugrunde; vgl. STÄHLI 2002.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

ten, inspiriert durch den *iconic turn*, eine neu akzentuierte Wertschätzung erfahren.

Im Folgenden seien einige Beispiele vorgestellt, die, wie ich meine, Anregungen für einen Dialog zwischen Religionswissenschaft und einer sich entwickelnden anthropologischen Bildwissenschaft liefern können.

3.1 „Inneres Auge, äußerer Blick und heilige Schau." Thomas Lentes über visuelle Praktiken im späten Mittelalter

Der jüngst von Klaus Schreiner edierte Band zu „Frömmigkeit im Mittelalter" trägt den Untertitel „Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksdrucksformen"[82]. Körper und Bild werden seit längerem auch in der Geschichtswissenschaft neu „entdeckt". Dies gilt insbesondere für die Frömmigkeitsforschung, wie dies der vorliegende Band eindrücklich unter Beweis stellt.[83] Thomas Lentes rekonstruiert in seinem Beitrag „Inneres Auge, äußerer Blick und heilige Schau" die Bedeutung der Augen und des Blicks sowohl in der Imaginationstheorie wie in der Frömmigkeitspraxis des Spätmittelalters.[84] Die spätmittelalterliche Anthropologie stellt Analogien zwischen Körpergliedern und geistlichen bzw. inneren Sinnen her. Der Augensinn prägt Gedächtnis und damit Erkenntnis, mithin die Einsicht in Gut und Böse: „Das Gedächtnis des Menschen wird als innerer Bildraum verstanden, der mit den Bildern des historischen Geschehens der Heilsgeschichte angefüllt werden soll."[85] Bilder, die der Mensch durch das „Fenster der Seele" aufnimmt, formen den inneren Menschen. Es gilt, mit den gestaltenden Kräften der Bilder in rechter Weise umzugehen. Der innere Mensch wird zur Projektionsfläche guter oder böser Bilder und er verwandelt sich selbst in jene Bilder, die er in sein Inneres lässt – im Idealfall in das Ebenbild Christi – und wird damit wiederum zum Vor-Bild für andere Menschen. Dieser Vorgang des Bildtausches lässt sich auf die scholastische Seelen-Anthropologie und Erkenntnislehre zurückführen, wie Lentes zeigt. Gedächtnis, Erkenntnis und geistiges Leben werden als Bildprozesse verstanden, und deswegen wird

82 Vgl. SCHREINER 2002b.

83 KLAUS SCHREINER nennt in seinem Aufsatz die wichtigste Literatur; vgl. SCHREINER 2002a, 10f. Genannt seien hier nur BELTING 1981; FREEDBERG 1989; BYNUM 1996a; 1996b; HAMBURGER 1997; 1998, LENTES 2000; 2001.

84 Vgl. LENTES 2002.

85 LENTES 2002, 180. Lentes verweist auf die Schrift „24 goldene Harfen" des Johannes Nider (1380–1438), in der sich die spätmittelalterliche Bildtheorie idealtypisch formuliert findet.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

der rechten Betrachtung im Sinne einer wohl geübten Visualisierungstechnik ein herausragender Stellenwert in der christlichen Frömmigkeitspraxis zugewiesen: „Geistliches Leben war Bild- und Bildungsprozeß", schreibt Lentes.

> Weil das Gedächtnis vornehmlich Bildvorrat war und in der Ars memorativa und Erkenntnistheorie noch die Gedanken als Bild galten, war der Umgang mit inneren Bildern in der Frömmigkeit gar keine Frage. Bilder dienten nicht nur der Memoria als Speicherungshilfe. Vielmehr sollten sie die Memoria reinigen und so als Gedächtnisbilder des Heiles den ganzen Menschen erfassen.[86]

Imaginatio und *Imitatio* sind in diesem Bildungsprozess aufs Engste verbunden. Die spätmittelalterliche Kultur des Sehens erfasste selbstredend nicht nur die Frömmigkeitspraxis. Die *Imaginatio* wurde, wie Lentes mit Hinweis auf das Traktat *De Imaginatione* des Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469–1533) verdeutlicht, als Seelenkraft verstanden, deren potenziell gefahrvolle und verderbliche Wirkungen im gesellschaftlichen, moralisch-religiösen und philosophischen Leben erkannt und therapiert werden müssten.[87]

Die reformatorische Lehre vom Verlust der *imago Dei* nach dem Sündenfall erschüttert nicht nur die bis dahin vorherrschenden Visualitätstheorien, sondern das damit verbundene und in seiner Bedeutung kaum zu überschätzende theologisch-religiöse Personenkonzept. Die *imago Dei*-Lehre war weit über die theologische Bestimmung hinaus kulturprägend, denn, so die These von Thomas Lentes, „weil der Mensch schon immer Bild war [...] funktionierte alle menschliche Bildung, Veränderung und Kommunikation über das Sehen und Gesehenwerden".[88]

Ausführlich beschreibt Lentes die Verhaltensanweisungen, die sich zwangsläufig aus der Visualitätstheorie ergaben. Die Kontrolle von Auge, Blick und Angesicht wird in „Minne- und Moraldidaxe, in katechetischer und erbaulicher Literatur, in Novizentraktaten und Beichtspiegeln und selbst noch in der Herrscherparänese [...] eingeklagt".[89] Blick-Begrenzungen werden Gegenstand klösterlicher Regularien, die Klausur, Zelle und die Körper der Insassen betreffen. Das Kloster wurde als visueller Raum konzipiert und Mystiker entwickelten Programme von Imaginationsübungen. In der Laienkatechese war die „Zucht der Augen" von allergrößter Bedeutsamkeit, da doch hier Keuschheit wie Unkeuschheit, letztlich jegliches Begehren verwurzelt sind und entsprechend sündhaftes Verhalten begründen.

---

86 LENTES 2002, 191.
87 Ebd., 193-195.
88 Ebd., 195.
89 Ebd., 196.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

Die Konfrontation mit Bildern wurde als elementarer Kommunikationsvorgang – als Tausch der Blicke – verstanden. Nicht nur der Betrachter erfasst das Bild mit seinen Augen, sondern er wird umgekehrt von diesem angeblickt. Das Beten und die Ausrichtung des Blickes – *intentio*, z.B. auf die Hostie, den Gekreuzigten, die Gottesmutter oder einen Heiligen, waren untrennbar verbunden, und die Erwiderung dieses Blickes galt als selbstverständlich. Angestrebt wurde über den Augenkontakt eine physische Verbindung, in der es letztlich um die Übertragung von Kraft ging. „Die mittelalterliche Optiktheorien", so erläutert Guy P. Machal,

> gehen von einer physischen Verbindung zwischen dem Betrachter und dem betrachteten Objekt aus, wobei ein Stoff oder eine Energie – ein ‚Sehpneuma' – von einem zum andern fliessen. Sehen erschien als eine besondere sinnliche Handlung, als ob sich Betrachter und Betrachtetes gegenseitig berührten. [...] Diese Auffassung des Sehvorgangs lässt sich auch auf das Betrachten von religiösen Bildern übertragen [...]. Ausschlaggebend war [...] diese sakramentale Schau, um so mehr als sie seit der Verkündigung des Dogmas von der Transsubstantiation (1215) von der eucharistischen Liturgie gestützt wurde [...]. Die kirchliche Eucharistielehre hat [...] die Perzeption des Bildes im Sinne der sakramentalen Schau gleichsam beglaubigt und intensiviert. Wenn schon Gott in der Hostie präsent sein konnte, wie viel mehr denn der erkennbare Heilige im Bild.[90]

Bob Scribner beschrieb diesen Vorgang der „sinnlichen Schau" als Möglichkeit einer emotional intensivierten persönliche Begegnung zwischen Bild und Betrachter. Sehen wurde damit zu einer sinnlichen *Handlung*, bei welcher „Betrachter und Betrachteter sich gegenseitig berührten und fühlten".[91]

Dass dieserart Bild-Handlungen auf die Übertragung von Kraft, christlich ausgedrückt von heilswirksamer Gnade ausgerichtet waren, dafür bietet spätmittelalterliche Schaufrömmigkeit reiches Belegmaterial.[92] Neben der Fronleichnamsprozession, neben Kultbild- und Reliquienverehrung sind Heiltumsweisung,[93] vor allem aber die Schau der Eucharistie,[94] eindrucksvol-

90 MARCHAL 1993, 263f., hier nach SCHNITZLER 2002, 222.

91 SCRIBNER 1992, 311, hier nach LENTES 2002, 209.

92 Eine hervorragende Übersicht der Forschungen zur spätmittelalterlichen Schaufrömmigkeit und der zugrunde liegenden Imaginationsvorgänge liefert SCHNITZLER 2002.

93 Berühmt war z.B. die Wallfahrt zur Nürnberger Heiltumschau. Die seit 1424 in Nürnberg aufbewahrten Reichsinsignien wurden bis zur Reformation einmal jährlich öffentlich zur Schau gestellt. Die Objekte, einschließlich bedeutender Reliquien (Hl. Lanze, Nagel vom Kreuz Christi), wurden von einem Gerüst herab der Menge präsentiert. Jenen, die keinen direkten Blick auf die Heiltümer werfen konnten, dienten hochgehaltene Spiegel als Sichthilfe. Der Kontakt mit dem Spiegel-Bild galt als ebenso heilswirksam wie der direkte Augenkontakt. Zur Nürnberger Heiltumschau siehe PFEIFFER 1970, 14; MACHILEK 1986, 57-66. Eine umfassende Studie zu Heiltumsweisungen legte neuerdings HARTMUT KÜHNE 2000 vor. Zum Einsatz von Spiegeln in der Frömmigkeitspraxis vgl. SCHWARZ 1959.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

le Belege für die Möglichkeit, über den Tausch der Blicke Heil zu erwerben und die Grenze zwischen Diesseits und Jenseits zu überschreiten. Gerade aufgrund der Dominanz einer Kultur des Sehens entwickelte sich bereits im fünfzehnten Jahrhundert eine Debatte um die Gefahren des Visuellen und Visionären. Es begann sich eine Verschiebung innerhalb der visuell geprägten Religionsstruktur abzuzeichnen. Das Innere wurde als Ort der Gottesbegegnung bestimmt und die gnadenvermittelnde Instanz äußerer Bilder in Frage gestellt. Der daran anschließende Bildersturm, so behauptet Lentes, „konnte nur stattfinden, weil der Bildersturm als einer des Herzens (der innere Mensch als Bildraum) längst erkannt und Techniken zu seiner Bewältigung in Imagination und Memoria der Menschen gefunden waren".[95]

3.2 „Seeing the Sacred." Diana Eck über visuelle Praktiken in Indien

Diana Eck legte mit ihrem Buch *Darśan – Seeing the Divine Image in India* eine ebenso eindrucksvolle wie unkonventionelle Einführung in den Hinduismus vor.[96] Abweichend von der Tradition, Religion aus „heiligen Texten" abzuleiten, stellt Eck Tempel, Götterbilder und Götterverehrung ins Zentrum und entfaltet gleichzeitig die indische Lehre des Auges und der visuellen Wahrnehmung.

Darśan bedeutet ‚sehen', und der wichtigste Moment der Göttervereherung ist der Tausch der Blicke. Götter sind im Götterbild präsent und über den Augenkontakt wird Heil erworben. Pilger, die sich vor berühmten Götterbildern drängen, suchen die Berührung durch die göttlichen Augen:

> When Hindus stand on tiptoe and crane their necks to see, through the crowd, the image of Lord Krishna, they wish not only to 'see', but to be seen. The gaze of the huge eyes of the image meets that of the worshiper, and that exchange of vision lies at the heart of Hindu worship.[97]

Die Praxis, den Blickkontakt zu suchen, beschränkt sich nicht allein auf Bilder in Tempeln und an kraftgeladenen Orten, sondern bezieht sich auch auf heilige Personen (*sants*, *sādhus*, *sannyāsins*). Die Menschenmassen, die einst entlang der Eisenbahnstrecke auf den vorbeifahrenden Mahatma Gandhi warteten, taten dies in der Hoffnung, einen Blick von ihm zu erhaschen.[98] Das

94 Zur Eucharistie-Verehrung vgl. BROWE 1929; 1933; RUBIN 1991.
95 LENTES 2002, 212f.
96 Vgl. ECK 1998. Diana Eck publizierte das Buch erstmals 1981.
97 ECK 1998, 7.
98 Ebd., 5.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

Bild-Handeln, das dem Begriff *darśan* zugrunde liegt, geht von einem eher passiven Betrachter aus. Es ist die Gottheit oder der Heilige, der sich den Blicken der Gläubigen hingibt. Diese erhalten *darśan*. Die Gestaltung der Augen von Götterbildern ist von entscheidender Bedeutung, denn, ähnlich wie Lentes und Scribner für das Spätmittelalter herausarbeiteten, ist der Tausch der Blicke mit intimer Nähe und dem Erwerb von Kraft assoziiert. Jan Gonda konnte dementsprechend eine Vielzahl machtgeladener Götter-Blicke auflisten, wie sie bereits in altindischen Schriften beschrieben werden,[99] und bis in die Gegenwart ist das Öffnen der Augen eines Götterbildes das entscheidende Ritual, das gleichbedeutend ist mit seiner „Belebung". Da der erste Blick überaus machtvoll und damit gefährlich sein kann, muss er entsprechend auf Opfergaben oder in einen Spiegel gelenkt werden.

Für die visuelle Kultur Indiens gilt: Sehen ist ein Vorgang, der als eine Form der Berührung verstanden wird.

> Seeing, according to Indian notions, is a going forth of the sight towards the object. Sight touches it and acquires its form. Touch is the ultimate connection by which the visible yields to being grasped. While the eye touches the object, the vitality that pulsates in it is communicated.[100]

Doch nicht nur Berühren ist mit dem Gesichtssinn verbunden, sondern auch der Vorgang des Erkennens und der Erkenntnis. Das Auge sei die Wahrheit, *satyam*, heißt es in den Brahmanas, und Diana Eck erläutert hier die Nähe zu den Begriffen ‚Einsicht' oder ‚Vision', die mit Weisheit gepaart ist.[101] „Hinduism is an imaginative, an ‚image-making,' religious traditions in which the sacred is seen as present in the visible world – the world we see in multiple images and deities, in sacred places, and in people", stellt Diana Eck fest und warnt vor der altbekannten Zuschreibung, wonach indische Spiritualität durch Innerlichkeit, Mystik und Außerweltlichkeit charakterisiert sei. Jedwede rituellen Vorgänge jedoch zeigen den umfassenden Gebrauch aller Sinne – Sehen, Tasten, Riechen, Hören.

In ihrem Versuch, eine Hermeneutik der visuellen Kultur Indiens zu entwerfen, stützt sich Diana Eck auf den Filmtheoretiker Rudolf Arnheim, der auf den aktiven, gestaltenden Vorgang des Sehens hinwies, der alles andere als ‚objektiv' ist.[102] Die Problematik der zweifachen Übersetzung wird damit zum Gegenstand. Der westliche Betrachter von Filmen und Fotografien, die

99 Vgl. GONDA 1969.
100 Vgl. KRAMRISCH 1946, 136, hier nach ECK 1998, 9. Ganz ähnlich äußert sich GONDA 1969, 19.
101 ECK 1998, 9.
102 Vgl. ARNHEIM 1969.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

die Begegnung indischer Gläubiger mit ihren Göttern zeigen, muss lernen, das dargestellte ‚Fremde' ebenso zu decodieren wie die Verfremdungen, die durch die Medien Film und Fotografie erzeugt werden.[103]

Das naive Verständnis von ‚Information', von Welt-Abbild, das im Westen mit Film und Fotografie verbunden ist, verstellt uns den Blick auf das Fremde.[104] Ein Bild, so lautet eine populäre Spruchweisheit, sagt mehr als tausend Worte. Diese vorschnelle Einsicht erweist sich jedoch schnell als trügerisch. „A picture, such as that of a Brahmin priest decorating a Śiva linga for the evening āratī, or that of the Goddess Durgā standing upon Mahişa may be worth a thousand words, but still we need to know which thousand words."[105]

Das Verstehen der visuellen Kultur Indiens wird des weiteren erschwert durch die abendländische Wertschätzung von Wort und Text. Die heftigen Polemiken der westlichen ‚Buch'-Religionen, die sich phasenweise an der Frage der (Un-)Möglichkeit der Darstellung Gottes entzündeten, brachten die Unterscheidung zwischen Medium und Bild hervor. Weder diese Trennung von Bildträger und Bild noch der daraus resultierende Vorwurf der Idolatrie „der Anderen" haben sich in den Polytheismen Indiens entwickelt.

Verstehensprobleme bereitet zudem der Kontrast einer monotheistisch geprägten Denkstruktur (des Westens) mit dem Polytheismus Indiens, der sich in einem philosophischen, sozialen und religiösen Polyzentrismus darstellt. Die sozialen und institutionellen Strukturen des Westens spiegeln, so schreibt Eck, einen patriarchalen Monotheismus. Die Sozial- und Familienstruktur Indiens spiegelt auf vergleichbare Weise „the complex polytheistic imagination".[106] Jeder Versuch, die indische Götterwelt zu systematisieren

---

103 Umgekehrt ist der Film für indische Betrachter mittlerweile eine zentrale Bildquelle für ihren Götterpantheon geworden. Die filmische Repräsentation des Ramayana und Mahabharata trägt zu einer bisher nicht gekannten Vereinheitlichung religiöser Bildwelten bei; vgl. BRÄUNLEIN 2002.

104 „Die Fotografie impliziert, dass wir über die Welt Bescheid wissen, wenn wir sie so hinnehmen, wie die Kamera sie aufzeichnet. Dies aber ist das Gegenteil von Verstehen, das damit beginnt, dass die Welt nicht so hingenommen wird, wie sie sich dem Betrachter darbietet. Jede mögliche Form des Verstehens wurzelt in der Fähigkeit, nein zu sagen", schreibt Susan Sontag und stellt in Abrede, dass die Fotografie zu ethischen oder politischen Erkenntnissen verhelfen kann, da die Wirklichkeit atomisiert werde und alles Prozesshafte, und damit Geschichte, unsichtbar bleibe. Dass fotografische Bilder uns mit vielfältigen Illusionen konfrontieren, u.a. mit der Illusion über Bilder einen einfacheren Zugang zum Fremden zu gewinnen, muss bei einer visuellen Hermeneutik, die fremde Religion/en zum Gegenstand hat, Ausgangspunkt der Überlegungen sein; vgl. SONTAG 1997, 28; 29.

105 ECK 1998, 16.

106 ECK 1998, 25.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

und zu hierarchisieren, ist von erheblichen Frustrationen begleitet. Vielfalt wird entlang von Name und Form – *nāma rūpa* – erklärt. Namen und Formen von Wirklichkeit sind unendlich verschieden, nicht jedoch „die" Wirklichkeit. Die Frage nach dem „richtigen", „zulässigen", „möglichen" Bild Gottes / der Götter stellt sich vor diesem Hintergrund nicht, wie aus einer berühmten (und scheinbar paradoxen) Anrufung an die Devī hervorgeht: „Nameless and Formless Thou art, O Thou Unknowable. All forms of the universe are Thine: thus Thou art known."[107]

Die Begriffe ‚Bild', ‚Medium', ‚Körper', ebenso wie ‚Repräsentation' und ‚Authentizität', müssen, so zeigt die Darstellung Ecks, aus westlichen Denkschablonen gelöst werden:

> [...] whenever the uninitiated outsider is surprised, embarrassed, or repulsed by the exuberant paraphernalia of materialistic display in Hindu cult, he must keep in mind that, side by side with these, stands the utmost abstraction in religious feeling and thought, the search for the *Neti-Neti* Brahman, the 'not this, not that', which denies itself to all representations, higher or lower.[108]

3.3 „Nachahmende Darstellung überwältigender Bilder." Fritz Kramer über afrikanische Mimesis und die Ethnologie der ‚passiones'

Fritz Kramer befasst sich in seinem Werk „Der rote Fes" (1987) mit afrikanischen Masken, Skulpturen und Besessenheits-Kulten. Weitergedacht wird hier der von Godfrey Lienhardt eingeführte Begriff ‚passiones'. Lienhardt wollte damit die Kosmologie der Dinka, genauer deren Auffassungen von nichtmenschlichen Mächten, Geistern und Göttern, übersetzen. Lienhardt ebnet damit einen psychologischen Zugang zur Geisterwelt der Dinka und erweitert ihn, indem er das englische Wort ‚passions' – ‚Leidenschaften' – in das lateinische ‚passiones' transferiert. Jene Mächte sind „die Bilder der menschlichen *passiones*, aufgefasst als die aktive Quelle jener passiones".[109] Fritz Kramer erläutert die Einsichten Lienhardts:

> Die Differenz zwischen unserer Psychologie und der Kosmologie der Dinka wird in mehreren Erfahrungsbereichen und Redewendungen spürbar. Wie wir sagen, dass sich jemand eine Krankheit holt, so sagen die Dinka, jemand sei von einer Krankheit gepackt worden. Wie wir sagen, dass wir uns an etwas erinnern, auch wenn wir wissen, dass wir uns oft willkürlich erinnern, so erkennt der Dinka, der sich an eine Schuld erinnert, darin das Werk einer Macht, die im Auftrag des Gläubigers handelt. Auch gehen die Dinka mit Erinnerungsbildern anders

107 ECK 1998, 28; KRAMRISCH 1946, 298.
108 HEIMANN 1964, 33, hier nach ECK 1998, 31.
109 LIENHARDT 1961, hier zit. bei KRAMER 1987, 64.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

um als wir; der Dinka wird das Bild eines Gegenstands oder Ereignisses, das ihn einmal getroffen hat – oder, wie wir sagen würden, betroffen gemacht hat –, als eine seiner Mächte ehren und achten.[110]

Mit dem Konzept *passiones* wollen Lienhardt und Kramer zeigen, dass es hier um ein „Überwältigt-Werden" von im besten Sinne des Wortes beeindruckenden Erlebnissen, natürlichen wie übernatürlichen Erscheinungen und Bildern geht. Lokalisiert das westliche Individuum *agency* in seinem Inneren, das Außeneindrücke gemäß interner Steuerungseinheiten verarbeitet, so schreiben die Dinka diesen Mächten selbst Subjekt-Status zu. Eine Person wird von einer Erfahrung „gepackt", „erfüllt", „mitgerissen", „ergriffen", „besessen", und demzufolge geht es damit auch um Grundformen religiöser Erfahrungen.[111]

Entlang des Motivs des ‚roten Fes' kann Kramer herausarbeiten, dass in Maskeraden und Besessenheitskulten das „Andere" Gegenstand von deutender Abbildung wird. Nachweisbar wird dies in scheinbar disparaten Bereichen afrikanischer Kultur: Ahnenverehrung, Pop-Kultur, „säkularem" Tanz, Maskentänzen, Konfrontation mit Fremden und Besessenheitsphänomenen. Der *Mami Wata*-Kult der Guinea-Küste veranschaulicht dies in besonderer Weise. Der vorkoloniale Mythenkomplex von Wassergeistern wurde hier auf die hellhäutigen, scheinbar aus dem Wasser auftauchenden Europäer übertragen. Populäre europäische Druckgrafik (volkstümliche Nixenbilder, Zeitschriftenillustrationen) korrespondieren mit mythologischen Vorlagen und bestätigten diese. Wie Tobias Wendl für den *Mami Wata*-Kult nachweisen konnte, war es ein Hamburger Schaustellerplakat ‚Die Schlangenbändigerin', das die neuzeitliche Wasserfrau-Imago in ganz Westafrika prägte.[112]

---

110 KRAMER 1987, 64f.

111 Ernst Benz zeigt, dass die Unterscheidung zwischen Ergriffenheit und Besessenheit auf einer historischen Entwicklung im Abendland beruht und sprachgeschichtlich auf das siebzehnte Jahrhundert zurückgeht. Es ist die „Psychologisierung älterer mystischer Begriffe in der Sprache des Pietismus des 17. Jahrhunderts", die mit dieser Unterscheidung auch den Dualismus Gott–Teufel fortschreibt. Ergriffen wird man in Europa vom *Göttlichen*, besessen vom *Dämonischen* bzw. *Teuflischen* (so BENZ 1972, 125). Kramer warnt davor, diesen Dualismus auf afrikanische Verhältnisse zu übertragen: „Es ist falsch, in diesem Zusammenhang an den Teufel als abstrakte Macht des Bösen zu denken. Im Besessenen wiederholen sich die Mächte des Kosmos, Tiere wie Landschaften, so dass wir tatsächlich von *passiones* erfahrener Wirklichkeit sprechen können" (KRAMER 1987, 66).

112 Vgl. WENDL 1991. Der Film „Mami Wata – der Geist der weißen Frau" (1988), den Tobias Wendl und Daniela Weise 1988 veröffentlichten, illustriert vortrefflich den westafrikanischen Kult um die Wasserfrau. Einschlägiges Anschauungsmaterial findet sich in dem Katalog *Colon* (vgl. JAHN 1983). Zum *Mami Wata*-Kult neuerdings auch DREWAL 2002.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

Trotz aller uneinheitlichen Aufgaben und Funktionen von Besessenheitskulten und „akephalen" Maskeraden ist die hier ausgetragene Auseinandersetzung mit dem „Anderen" das gemeinsame und charakteristische Element. Fritz Kramer stellt diese Kulte daher in Analogie zur westlichen Ethnografie: „Da wir dieses ‚Andere' eine fremde Kultur nennen, liegt es nahe, die ‚akephalen' Kulte mit unserer Ethnographie zu vergleichen, die sich ebenfalls mit fremden Kulturen auseinandersetzt."[113] Besessenheit und andere indigene ästhetische Genres sind eine Art indigener Ethnografie, sie sind nicht nur „forms of knowledge; they are also ways of knowing".[114] Mimetisches Handeln steht hier gleichberechtigt neben rationalem Handeln und Mimesis ist hier immer auch in hohem Maße ‚Bildhandeln'.

Der mimetische Akt, wie ihn Fritz Kramer herausarbeitet, ist weit mehr als nur „Nachäfferei".[115] Es handelt sich um Einverleibung und Deutung von Wissen über körperlich-bildhaften Ausdruck. Der Körper wird zum Medium der Bildverarbeitung und Bildproduktion. Der mimetische Umgang mit „beeindruckenden" Bildern des Anderen lässt sich sowohl für kulturinterne Prozesse wie für die Begegnungen mit fremder Kultur und Religion zeigen. Zwangsläufig wird dabei auch ‚Macht' verhandelt. Mimetische Bildakte bergen somit eminent performative und transformative Qualitäten in sich. Exemplarisch lässt sich dies an der *Imitatio Christi* sowohl in der abendländischen Religionsgeschichte als auch in kolonialen und postkolonialen Kontexten herausarbeiten.[116]

4. Zusammenfassung

Vor dem Hintergrund des *iconic turn* ist die Religionswissenschaft herausgefordert, das Verhältnis von Text, Bild und Handlung neu zu überdenken. Jede Religion, so stellte Clifford Geertz vor vierzig Jahren fest, „lebt" von der Veranschaulichung nicht-sichtbarer, abstrakter Wahrheiten. Emotionale

113 KRAMER 1987, 233.

114 BODDY 1994, 425.

115 Fritz Kramer geht es dabei um eine Rehabilitation des Mimesis-Begriffes. Nach herkömmlicher Auffassung sei die „richtige" Aneignung fremder Kultur „*poiesis*, verstanden als ‚kreativer Prozeß', weil mimetisches Verhalten von vorneherein als minderwertige ‚Nachahmung' verworfen wird. Es ist nützlich, sich daran zu erinnern, dass die Kunst, solange sie als *téchne* galt, Mimesis der Natur sein sollte und daß die *imitatio Christi* natürlich nie als eine Art von Nachäfferei verstanden wurde" (KRAMER 1987, 240).

116 Vgl. BRÄUNLEIN 2003.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

Glaubwürdigkeit basiert auf bildhaften Übersetzungen eines Weltbildes – *ethos*.[117] So beschreibt Geertz in seinem Buch „Negara", wie sich Schönheit und göttliche Macht im Bild des balinesischen Königs repräsentierten und zeremoniell inszeniert wurden:

> The exemplary center within the exemplary center, the icon king depicted outwardly for his subjects what he depicted inwardly to himself: the equanimous beauty of divinity. [...] [I]magination for the Balinese was not a mode of fantasy, of national make-believe, but a mode of perception, representation, and actualization, it did not seem so to them. To visualize was to see, to see to imitate, and to imitate to embody.[118]

Betont wird hier der Zusammenhang von Imagination und Imitation. Veranschaulichung ist ein Erkenntnisprozess, der über Mimesis körperlich realisiert wird. Die Religionswissenschaft bietet für solche Übersetzungen überreiches Material. Allerdings wurde dieses Bild-Material in aller Regel vollständig dem Text-Paradigma untergeordnet, wonach Bildern lediglich die Funktion zugewiesen wird, die ‚Lesbarkeit' von Religion befördern. Dies ist insofern nicht verwunderlich, als die Theologien des Christentums hierfür die entsprechende Grundierung liefern, die kulturprägend wirkten. Burkhard Gladigow zeigt an ausgewählten Beispielen der abendländischen Religionsgeschichte das enge Verhältnis von Textualität und Religion, das weit über die herkömmliche Rezeption eines Schriftkanons hinausreicht.[119] Die Aufzeichnung delphischer Orakelsprüche und deren Kanonisierung, die höhere Mobilität des Textkanons im Vergleich mit Kultbildern, Lesen als Kultakt, die Intellektualisierung von Texten durch Kommentierung, die Erweiterung des Textbegriffes durch die Aufhebung des Gegensatzes von ‚scriptura' und ‚natura' – all dies befestigte die Engführung von Religion und Textualität im Horizont der europäischen Kultur, die schließlich bei der Formierung der Religionswissenschaft gestaltprägend wurde. Religionswissenschaft war über weite Strecken Religionsphilologie, und manch prominente Religionswissenschaftler wie etwa Mircea Eliade waren Schreibtisch-„Soteriologen", deren Reise durch die Religionsgeschichte, getrieben von der „Sehnsucht nach dem Ursprung", als Lesemysterium betrieben wurde. Bestimmt man auf diese Weise die Beziehung von Religion, Text und Bild, dann vollzieht sich unter dem Stichwort *iconic turn* nichts anderes als eine Verlagerung der Medien. Die Lesegemeinde wird zur TV-Gemeinde. An der grundsätzlich text-basierten Decodierung von Religion ändert sich nach dieser Lesart nichts. Zu Recht

117 GEERTZ' berühmter Aufsatz „Religion as a Cultural System" erschien erstmals 1965 in verkürzter Form.

118 GEERTZ 1980, 130.

119 Vgl. GLADIGOW 2000.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

macht Burkhard Gladigow darauf aufmerksam, dass im *world wide web*, was die Präsenz von ‚Religionen' betrifft, ein „Rückfall in die Schriftlichkeit" stattfindet, stehen doch „die Bilder [...] zu den Texten im gleichen Verhältnis wie in den illuminierten Handschriften des Mittelalters".[120] Das neue Medium verändert nicht automatisch die (Selbst-)Darstellung von Religion/en. Andererseits, und auch darauf weist Gladigow hin, wird das Medium Internet, jenseits der Selbstdarstellungen von Religionen, selbst zu einem quasi-religiösen Raum.

> Die virtuellen Welten werden als die neuen Himmel angesehen, der Cyberspace als ein Paradiesraum, in den man durch eine Art >digitale Erlösung< gelangen kann. Mythologeme aus der Science Fiction-Literatur bekommen in diesem Medium plötzlich ihre virtuelle Aktualität – oder Realität: Simulierte Welten, in denen man sich omnipräsent bewegen kann, Avatara-Vorstellungen, die über ein Aufspielen individueller Daten und Programme eine Trennung von Geist und Körper ermöglichen, Auferstehung oder gar Unsterblichkeit.[121]

Mit meinem Beitrag wollte ich, anders als Gladigow, nicht den Mustern von ‚Textualität' bzw. ‚Lesbarkeit' von Religion *trotz* des *iconic turn* nachspüren, sondern angeregt *gerade durch* den *iconic turn* darauf hinweisen, dass sich Bildlichkeit, visuelle Wahrnehmung und Praktiken nicht mit Textlichkeit und einem semiotischen Paradigma verrechnen lassen.

Anzuknüpfen ist an die Anregungen von Susanne Langer, die von der Eigenmächtigkeit nicht-sprachlicher Symbolisierung ausgeht, und an die Überlegungen von Hans Belting, der in der Konfiguration *Bild – Medium – Körper* Perspektiven für eine neue Bildwissenschaft liefert. Die von mir gewählten Beispiele sollten die Tragfähigkeit dieser Konfiguration für die religionswissenschaftliche Thematisierung von Bildlichkeit unter Beweis stellen.

Aufschlussreich sind sowohl indigene Theorien des Visuellen, das daraus folgende Bildhandeln und die Logiken einer Bild-Kritik (oder deren Abwesenheit), wie dies Thomas Lentes für das christliche Spätmittelalter und Diana Eck für Indien verdeutlichen. ‚Schauen' wird dabei zu einem kommunikativen Vorgang, in dem der Tausch der Blicke, visuelle Berührung, Inkorporierung von Macht und Wissen, der Erwerb von Heil und Heilung wesentliche Komponenten darstellen. Fritz Kramers Ethnologie der ‚passiones' verweist am Beispiel afrikanischer Besessenheitskulte und Maskeraden auf die körperlich-bildhafte Verwandlung und interpretierende Dar-

120 GLADIGOW 2000, 121.

121 GLADIGOW 2000, 122. Man muss hier einschränkend anmerken, dass der „User", der sich durch die Weiten des Cyberspace bewegt, letztlich ein unbekanntes Wesen ist. Mangels fundierter empirischer, d.h. ethnologisch informierter Forschung sind die Aussagen über die Kommunikation „im Netz", über Weltbild und religiöse Einstellung von „cyber-communities" weitgehend introspektiv oder völlig spekulativ.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

stellung beeindruckender Bilder „des Anderen". Die Konstellation *Bild – Medium – Körper* tritt in diesem Kontext prägnant zutage.

Liza Bakewell hat vor einigen Jahren den Vorschlag gemacht, Austins Theorie der Sprach-Handlungen auf das Beispiel ‚Bild' anzuwenden und dafür den Begriff *image acts* geprägt.[122] Zerstörung und Demontage von Lenin-Statuen im post-sozialistischen Russland, ebenso wie das Verbrennen von *Uncle Sam*-Puppen im Iran und an anderen Orten der südlichen Halbkugel sind solche *image acts*, die über mediale Vermittlung zweifellos Wirkung in der politischen Arena entfalten. Die Diskussion um sexuell freizügige MTV-Videos, gewaltgeladene PC-Spiele oder Werbekampagnen von transnationalen Konzernen wie etwa Benetton kreist um die Frage, was Bilder anrichten können. Während Bakewell eine Theorie der *image acts*, ausgehend von der mexikanischen Popular-Kultur, unterfüttert mit rechtlichen und politischen Aspekten, entwickelt, hat Jan Assmann Elemente einer „Bildakt"-Theorie am Beispiel der Bildkommunikation im Alten Ägypten herausgearbeitet.[123] Auch er beginnt bei der Austin'schen Konzeption von Sprechhandlungen, die jedoch nur *einen* Sonderfall sozialen bzw. kommunikativen Handelns darstellen. Situationen, Handlungen und Erfahrungen sind sozial und kulturell eingebettet. Entscheidend ist der jeweilige „kulturell institutionalisierte Rahmen", der „situative Kontext", das *framing* (Goffman), über welches „kommunikatives Gelingen", also Sinnerzeugung, gesteuert wird. Dies gilt, so Assmann, für Texte und Bilder gleichermaßen. Bedeutsam sind „Traditionen des Sehens" ebenso wie der visuelle Handlungsraum, der durch „Rahmen" und „Situationen" strukturiert ist. Die Rahmung durch ein Weltbild der „unmittelbaren" oder „mittelbaren Signifikation" legt fest, welche Reichweite die Bildkommunikation erzielt:

> Wenn „die verborgene geistige Bedeutung", z.B. das Wirken einer göttlichen Macht, „in der sinnlichen Erscheinung selbst entdeckt werden muß" und in der „kontemplativen Anschauung" der „sinnlich fassbaren Erscheinung" erkannt werden kann, wenn, mit anderen Worten, das Göttliche in der Welt erscheint, dann kann auch das Bild einen solchen innerweltlichen, sinnlich fassbaren Erscheinungsakt konstituieren. Wenn, andererseits, der erkennende Geist sich „vom Diktat der Sinne und den Eindrücken der Gegenstandswelt" möglichst unabhängig machen muß, um zur wahren Bedeutung vorzudringen, haben die Bilder als Elemente oder Abbilder der Gegenstandswelt vergleichsweise wenig Anteil an der Wahrheit und vermögen allenfalls eine „Initialzündung" einzuleiten.[124]

122 BAKEWELL 1998.

123 ASSMANN 1990.

124 ASSMANN 1990, 11. Jan Assmann bezieht sich hier in seiner Unterscheidung von „unmittelbarer" und „mittelbarer Signifikation" auf ALEIDA ASSMANN 1980.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

Ähnlich wie Hans G. Kippenberg das Instrumentarium der Austin'schen Kommunikationstheorie für den Diskursbegriff in der Religionswissenschaft stark macht, so erschließt Jan Assmann damit, und in Kombination mit Goffmans Rahmen-Analyse, eine Theorie des ikonischen Handelns, die dazu auffordert, sie auch außerhalb der altägyptischen Religionsgeschichte auf die Probe zu stellen.

Die Herausforderung des *iconic turn* für die Religionswissenschaft liegt in der Sensibilisierung für bildliche Erkenntnis- und Repräsentationsformen. Über Bilder und Bildhandeln wird Wissen erzeugt, vermittelt und emotional verfestigt. Rückt man bildkonstitutive Praktiken und ihre jeweiligen Verständigungskontexte in den Mittelpunkt der Forschung, lassen sich, befreit vom Ballast der spezifisch abendländischen Geist-Materie-Icon-Logos-Debatte, historisch und kulturell ferne Horizonte unvoreingenommener erschließen. Es macht Sinn, „der Metapher der *Lesbarmachung* die der *Sehbarmachung* an die Seite zu stellen, neben dem *Sprechakt* auch das Konzept des *Sehakts* zu entwickeln, in der *Wahrnehmung* auch die *Gestaltung* zu erkennen".[125]

Vor diesem Hintergrund öffnet sich dem analytischen Blick eine wesentliche Dimension von Religion jenseits des Text-Paradigmas. Die Arbeit an einem erweiterten Bildbegriff, die Erschließung der jeweiligen Bild-Geschichte und visuellen Kultur ist jedoch nur transdisziplinär zu leisten. Auch dafür plädiert der hier vorgelegte Beitrag.

Literatur

ALTHUSSER, LOUIS, „Ideologie und ideologische Staatsapparate", in: DERS., Ideologie und ideologische Staatsapparate: Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg 1977, 108-169.

Andrews, Julia F. (Hg.), Visual culture and memory in modern China, Columbus 2000.

ARNHEIM, RUDOLF, Visual Thinking, Berkeley 1969.

ASSMANN, ALEIDA, Die Legitimität der Fiktion. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Kommunikation, München 1980.

ASSMANN, JAN, „Die Macht der Bilder. Rahmenbedingungen ikonischen Handelns im Alten Ägypten", in: Visible Religion. Annual for Religious Iconography, Vol. VII (1990), 1-20.

BAKEWELL, LIZA, „Image Acts", in: American Anthropologist 1/100 (1998), 22-32.

BARNARD, MALCOLM, Approaches to Understanding Visual Culture, Basingstoke 2001.

125 PROBST 2001, 194f. Peter Probst thematisiert Perspektiven des *iconic turn* für die Ethnologie. Am Beispiel des Träumens und der Traumdeutung der Yoruba (Nigeria) entfaltet Probst eine indigene Bild-Anthropologie und zeigt die innere Nähe von Traumwerk, Bildwerk und religiösem Kunstwerk.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

BAUERLE, DOROTHÉE, Gespenstergeschichten für ganz Erwachsene. Ein Kommentar zu Aby Warburgs Bilderatlas Mnemosyne, Münster 1988.

BELTING, HANS, Das Bild und sein Publikum im Mittelalter. Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion, Berlin 1981.

— Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 1991.

— „MEDIUM – BILD – KÖRPER. Einführung in das Thema", in: DERS., Bild-Anthropologie, München 2001, 11-55.

BELTING, HANS, DIETMAR KAMPER & MARTIN SCHULZ (Hg.), Quel Corps? Eine Frage der Repräsentation, München 2002.

BENJAMIN, WALTER, Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus, Frankfurt 1969.

BENZ, ERNST, „Ergriffenheit und Besessenheit als Grundformen religiöser Erfahrung", in: JÜRG ZUTT (Hg.), Ergriffenheit und Besessenheit: ein interdisziplinäres Gespräch über transkulturell-anthropologische und -psychiatrische Fragen, Bern & München 1972, 125-148.

BLAKE, NAYLAND (Hg.), In a Different Light: Visual Culture, Sexual Identity, Queer Practice, San Francisco 1995.

BLOOM, LISA (Hg.), With Other Eyes: Looking at Race & Gender in Visual Culture, Minneapolis 1999.

BODDY, JANICE, „Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality", in: Annual Review of Anthropology 23 (1994), 407-434.

BOEHM, GOTTFRIED, „Die Bilderfrage", in: DERS. (Hg.), Was ist ein Bild?, München 1994, 325-343 (= BOEHM 1994a).

BOEHM, GOTTFRIED (Hg.), Was ist ein Bild?, München 1994.

BÖHME, HARTMUT, Albrecht Dürer Melencolia I. Im Labyrinth der Deutung, Frankfurt a. M. 1989.

BOLZ, NORBERT, Am Ende der Gutenberg-Galaxis. Die neuen Kommunikationsverhältnisse, München 1983.

BOURDIEU, PIERRE, LUC BOLTANSKI, ROBERT CASTEL & JEAN-CLAUDE CHAMBOREDON, Eine illegitime Kunst. Die sozialen Gebrauchsweisen der Photographie, Frankfurt a. M. 1983 [Un art moyen. Essais sur les usages sociaux de la photographie, Paris 1965].

BRÄUNLEIN, PETER J., „Migration, Globalisierung und das TV-Mahabharata. Anregungen der Medien-Ethnologie für Religionswissenschaft und Cultural Studies", in: UDO GÖTTLICH (Hg.), Populäre Kultur als repräsentative Kultur, Köln 2002, 171-190.

— Pasyon. Religionswissenschaftliche und ethnologische Untersuchungen zu Selbst-Geißelung und Selbst-Kreuzigung auf den Philippinen und im Abendland [unveröffentl. Habilitationsschrift], Marburg 2003.

BROWE, PETER, „Die Elevation in der Messe", in: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 9 (1929), 20-66.

— Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter, München 1933.

BRÜCKNER, WOLFGANG, Frömmigkeit und Konfession. Verstehensprobleme, Denkformen, Lebenspraxis, Würzburg 2000a.

— Bilder und Öffentlichkeit. Ästhetische Theoriebildung, museale Praxis, Quellenkritik, Würzburg 2000b.

BRÜCKNER, WOLFGANG & CHRISTA PIESKE, Die Bilderfabrik. Dokumentation zur Kunst- und Sozialgeschichte der industriellen Wandschmuckherstellung zwischen 1845 und 1973 am Beispiel eines Großunternehmens, Frankfurt/M. 1973.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

BYNUM, CAROLINE WALKER, The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336, New York 1995.
— Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters, Frankfurt a. M. 1996a.
— „Warum das ganze Theater mit dem Körper? Die Sicht einer Mediävistin", in: Historische Anthropologie. Kultur, Geschlecht, Alltag 4 (1996b), 1-33.
CARSON, FIONA (Hg.), Feminist Visual Culture, New York 2001.
CARTWRIGHT, LISA, Screening the Body: Tracing Medicine's Visual Culture, Minneapolis 1995.
CHERRY, DEBORAH, Beyond the Frame: Feminism and Visual Culture, Britain, 1850–1900, London 2000.
CRARY, JONATHAN, Techniken des Betrachters. Sehen und Moderne im 19. Jahrhundert, Dresden 1996.
— Aufmerksamkeit. Wahrnehmung und moderne Kultur, Frankfurt a. M. 2002.
CROUCH, DAVID & NINA LÜBBREN, Visual Culture and Tourism, Oxford 2003.
DREWAL, HENRY JOHN, „Mami Wata and Santa Martha: Imag(in)ing Selves and Others in Africa and the Americas", in: PAUL S. LANDAU & DEBORAH D. KASPIN (Hg.), Images & Empires. Visuality in Colonial and Postcolonial Africa, Berkeley 2002, 193-211.
ECK, DIANA, Darśan. Seeing the Divine Image in India, New York 1998.
EVANS, JESSICA & STUART HALL (Hg.), Visual Culture: the Reader, London 1999.
FAßLER, MANFRED, Bildlichkeit, Köln 2002.
FREEDBERG, DAVID, The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response, Chicago 1989.
GEERTZ, CLIFFORD, „Religion as a Cultural System", in: WILLIAM A. LESSA & EVON Z. VOGT (Hg.), Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach, New York 1965, 204-216.
— Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali, Princeton 1980.
GLADIGOW, BURKHARD, „Von der >Lesbarkeit der Religion< zum *iconic turn*", in: GÜNTER THOMAS (Hg.), Religiöse Funktionen des Fernsehens?, Opladen 2000, 107-124.
GLADIGOW, BURKHARD & HANS G. KIPPENBERG, „Vorwort", in: BURKHARD GLADIGOW & HANS G. KIPPENBERG (Hg.), Neue Ansätze in der Religionswissenschaft, München 1983, 7-8.
GOFFMAN, ERVING, Geschlecht und Werbung, Frankfurt a. M. 1981 [Gender Advertisements, Cambridge 1979].
GONDA, JAN, Eye and Gaze in the Veda, Amsterdam 1969.
GOY, DEN, Black Visual Culture: Modernity and Postmodernity, London 2000.
GRIFFITHS, ALISON, Wondrous Difference: Cinema, Anthropology, and Turn-of-the-Century Visual Culture, New York 2002.
HAMBURGER, JEFFREY F., Nuns as Artists. The Visual Culture of Medieval Convent, Berkeley 1997.
— The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany, New York 1998.
HARTMANN, FRANK, „Vom Sündenfall der Software", in: TELEPOLIS – magazin der netzkultur, 22.12.1998, www.heise.de/tp/deutsch/special/med/6345/1.html.
HEIMANN, BETTY, Facets of Indian Thoughts, London 1964.
HEYWOOD, IAN & BARRY SANDYWELL (Hg.), Interpreting Visual Culture. Explorations in the Hermeneutics of the Visual, London 1999.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

HOOPER-GREENHILL, EILEAN, Museums & the Interpretation of Visual Culture (Museum Meanings), London 2000.

HOWELLS, RICHARD, Visual Culture: An Introduction, Oxford 2003.

HUBBELING, HUBERTUS G. & HANS G. KIPPENBERG (Hg.), On Symbolic Representation of Religion: Groningen contributions to theories of symbols / Zur symbolischen Repräsentation von Religion. Groninger Abhandlungen zu verschiedenen Symboltheorien, Berlin 1986.

JAHN, JENS (Hg.), Colon. Das schwarze Bild vom weißen Mann, München 1983.

JAY, MARTIN, „Die skopischen Ordnungen der Moderne", in: Leviathan 1 (1993), 178-195.

— „Was steht hinter dem Spiegel? Ideologie und die Herrschaft des Auges", in: Leviathan 1 (1995), 41.

JENKS, CHRIS (Hg.), Visual Culture, London 1995.

JEUNHOMME, J. M. P., „The Symbolic Philosophy of Susanne K. Langer", in: HUBBELING & KIPPENBERG 1986, 84-101.

JONES, AMELIA (Hg.), The Feminism and Visual Culture Reader, London 2002.

KÄMPF, HEIKE, Tauschbeziehungen. Zur anthropologischen Fundierung des Symbolbegriffs, München 1995.

KIPPENBERG, HANS G., „Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert", in: BURKHARD GLADIGOW & HANS G. KIPPENBERG (Hg.), Neue Ansätze in der Religionswissenschaft, München 1983, 9-28.

— „Religionssoziologie ohne Säkularisierungsthese: É. Durkheim und M. Weber aus der Sicht der Symboltheorie", in: HUBBELING & KIPPENBERG 1986, 102-118.

— „Introduction", in: Visible Religion. Annual for Religious Iconography VII (1990), vii-xix.

KIPPENBERG, HANS G. & BURKHARD GLADIGOW, „Herausforderung Religion", in: DEUTSCHE VEREINIGUNG FÜR RELIGIONSGESCHICHTE (Hg.), Religionswissenschaft: Forschung und Lehre an den Hochschulen in Deutschland. Eine Dokumentation, Marburg 2001, 7-21.

KITTLER, FRIEDRICH, Grammophon, Film, Typewriter, Berlin 1986.

— Draculas Vermächtnis. Technische Schriften, Leipzig 1993.

— „Zur Theoriegeschichte von Information Warfare", in: Information.Macht.Krieg, Ars Electronica, Bd.2, Wien 1998, 301-307.

— Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft, München 2000.

KLIMKEIT, HANS-JOACHIM (Hg.), Götterbild in Kunst und Schrift, Bonn 1984.

KRAMER, FRITZ, Der rote Fes. Über Besessenheit und Kunst in Afrika, Frankfurt a. M. 1987.

KRAMRISCH, STELLA, The Hindu Temple, 2 Bde., Delhi 1946 [Reprint 1976].

KRISS-RETTENBECK, LENZ, Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens, München 1963.

KROMM, JANE, The Art of Frenzy: Public Madness in the Visual Culture, 1500–1850, New York 2002.

KÜHNE, HARTMUT, Ostensio reliquiarum. Untersuchungen über Entstehung, Ausbreitung, Gestalt und Funktion der Heiltumsweisungen im römisch-deutschen Regnum, Berlin 2000.

LACHMANN, ROLF, Susanne K. Langer. Die lebendige Form menschlichen Fühlens und Verstehens, München 2000.

LANDAU, PAUL S. & DEBORAH D. KASPIN (Hg.), Images & Empires. Visuality in Colonial and Postcolonial Africa, Berkeley 2002.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

LANGER, SUSANNE, Philosophie auf neuem Wege, Frankfurt a. M. 1987 [= Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism in Reason, Rite, and Art, Cambridge 1942].
LANWERD, SUSANNE, Religionsästhetik. Studien zum Verhältnis von Symbol und Sinnlichkeit, Würzburg 2002.
LENTES, THOMAS, „Auf der Suche nach dem Ort des Gedächtnisses", in: KLAUS KRÜGER & ALESSANDRO NOVA (Hg.), Imagination und Wirklichkeit. Zum Verhältnis von mentalen und realen Bildern in der frühen Neuzeit, Mainz 2000, 21-46.
— „Von der Wirklichkeit und Wahrheit des Bildes im Mittelalter. Transdisziplinäre Bildforschung in der VW-Nachwuchsgruppe ‚Kulturgeschichte und Theologie des Bildes im Christentum'", in: kritische berichte 29 (2001), 34-46.
— „Inneres Auge, äußerer Blick und heilige Schau. Ein Diskussionsbeitrag zur visuellen Praxis in Frömmigkeit und Moraldidaxe des späten Mittelalters", in: KLAUS SCHREINER (Hg.), Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen, München 2002, 179-220.
LEVIN, D. MICHAEL (Hg.), Modernità and the Hegemony of Vision, Berkeley 1993.
LEVY, ALLISON M. (Hg.), Widowhood and Visual Culture in Early Modern Europe, Burlington 2003.
LIENHARDT, GODFREY, Divinity and Experience. The Religion of the Dinka, Oxford 1961.
LLEWELLYN, NIGEL, The Art of Death: Visual Culture in the English Death Ritual c. 1500 – c. 1800, London 1991.
MACHILEK, FRANZ, „Die Heiltumsweisung", in: Nürnberg – Kaiser und Reich (Ausstellungskatalog), Nürnberg 1986, 57-66.
MARCHAL, GUY P., „Bildersturm im Mittelalter", in: Historisches Jahrbuch 113 (1993), 255-282.
MCDANNELL, COLLEEN, The Christian Home in Victorian America, 1840–1900, Bloomington 1986.
— Material Christianity: Religion and Popular Culture in America, New Haven 1995.
MERTIN, ANDREAS, „Der allgemeine und der besondere Ikonoklasmus. Bilderstreit als Paradigma christlicher Kunsterfahrung", in: Magazin für Theologie und Ästhetik 9 (2001) [www.theomag.de/9/am1.htm].
MIRZOEFF, NICHOLAS, Diaspora and Visual Culture: Representing Africans and Jews, London 1999.
— An Introduction to Visual Culture, London 2000.
MIRZOEFF, NICHOLAS (Hg.), The Visual Culture Reader, London 1998.
MITCHELL, W. J. T., Iconology. Image, Text, Ideology, Chicago 1986.
— „Was ist ein Bild?", in: VOLKER BOHN (Hg.), Bildlichkeit. Internationale Beiträge zur Poetik, Frankfurt a. M. 1990, 17-68.
— Picture Theory, Chicago 1994.
MORGAN, DAVID, Visual Piety. A History and Theory of Popular Religious Images, Berkeley 1998.
— Protestants and Pictures: Religion, Visual Culture, and the Age of American Mass Production, New York 1999.
MORGAN, DAVID (Hg.), Icons of American Protestantism: The Art of Warner Sallman, New Haven 1996.
MORGAN, DAVID & SALLY M. PROMEY (Hg.), The Visual Culture of American Religions, Berkeley 2001.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

MÜLLER, MARION G., „Bilder – Visionen – Wirklichkeiten. Zur Bedeutung der Bildwissenschaft im 21. Jahrhundert", in: THOMAS KNIEPER & MARION G. MÜLLER (Hg.), Kommunikation visuell, Köln 2001, 14-24.

MÜLLER-DOOHM, STEFAN, „Bildinterpretation als struktural-hermeneutische Symbolanalyse", in: RONALD HITZLER & ANNE HONER (Hg.), Sozialwissenschaftliche Hermeneutik, Opladen 1997, 81-108.

OSBORNE, PETER D., Travelling Light: Photography, Travel and Visual Culture, Manchester 2000.

PALM, GOEDERT, „Bomben und Granaten auf Buddha. Zum Bildersturm der Taliban", in: Telepolis – magazin der netzkultur, 4.3.2001 [www.heise.de/tp/deutsch/inhalt/co/7048/1.html].

PANOFSKY, ERWIN, „Ikonographie und Ikonologie (1939/1955)", in: EKKEHARD KAEMMERLING (Hg.), Ikonographie und Ikonologie. Theorien – Entwicklung – Probleme (Bildende Kunst als Zeichensystem 1), Köln 1984, 207-225.

PANOFSKY, ERWIN & FRITZ SAXL, Dürers *Melencolia I.* Eine quellen- und typengeschichtliche Untersuchung (Studien der Bibliothek Warburg 2), Leipzig 1923.

PFEIFFER, GERHARD & WILHELM SCHWEMMER (Hg.), Geschichte Nürnbergs in Bilddokumenten, München 1970.

POSTMAN, NEIL, „Die Tyrannei der Bilder. Das amerikanische Fernsehen und die Zertrümmerung der Bildung", in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 183 (10. August 1985).

PROBST, PETER, „Traumwerk, Bildwerk, Kunstwerk. Visualität und ästhetische Praxis in Oshogbo, Nigeria", in: BURKHARD SCHNEPEL (Hg.), Hundert Jahre ‚Die Traumdeutung', Köln 2001, 178-197.

RUBIN, MIRI, Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture, Cambridge 1991.

SCHARFE, MARTIN, Evangelische Andachtsbilder. Studien zu Intention und Funktion des Bildes in der Frömmigkeitsgeschichte vornehmlich des schwäbischen Raumes, Stuttgart 1968.

SCHNITZLER, NORBERT, „Illusion, Täuschung und schöner Schein. Probleme der Bildverehrung im späten Mittelalter", in: SCHREINER 2002b, 221-242.

SCHREINER, KLAUS, „Soziale, visuelle und körperliche Dimensionen mittelalterlicher Frömmigkeit. Fragen, Themen, Erträge einer Tagung", in: SCHREINER 2002b, 9-40 (= SCHREINER 2002a).

SCHREINER, KLAUS (Hg.), Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen, München 2002b.

SCHWARZ, HEINRICH, „The Mirror of the Artist and the Mirror of the Devout", in: Studies in the History of Art Dedicated to William E. Suida on his Eightieth Birthday, London 1959, 90-105.

SCRIBNER, BOB, „Vom Sakralbild zur sinnlichen Schau. Sinnliche Wahrnehmung und das Visuelle bei der Objektivierung des Frauenkörpers in Deutschland im 16. Jahrhundert", in: KLAUS SCHREINER & NORBERT SCHNITZLER (Hg.), Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter, München 1992, 309-336.

SONTAG, SUSAN, Über Fotografie, Frankfurt a. M. 1997.

STÄHLI, ADRIAN, „Bild und Bildakte in der griechischen Antike", in: BELTING et al. 2002, 67-84.

STURKEN, MARITA, MARTA STURKEN & LISA CARTWRIGHT, Practices of Looking: An Introduction to Visual Culture, Oxford 2001.

VIRILIO, PAUL, Logistiques de la perception, Paris 1984 [deutsch: Krieg und Fernsehen, Frankfurt a. M. 1997].

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

— L'Écran du Desert, Chroniques de Guerre, Paris 1991 [deutsch: Krieg und Kino, Frankfurt a. M. 1994].
— „Der Staatsstreich der Medien", in: Information.Macht.Krieg, Ars Electronica 2, Wien 1998, 219-229.
WALKER, JOHN A., Visual Culture: An Introduction, Manchester 1997.
WENDL, TOBIAS, Mami Wata oder ein Kult zwischen den Kulturen, Münster 1991.
WERBNER, NIELS, „Berliner Schlachtengemälde" [Besprechung von Friedrich Kittler, ‚Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft', München 2000], in: taz, Nr. 6325, 18. Dezember 2000, 13.
WINTER, RAINER, „Spielräume des Vergnügens und der Interpretation. Cultural Studies und die kritische Analyse des Populären", in: JAN ENGELMANN (Hg.), Die kleinen Unterschiede. Der Cultural Studies-Reader, Frankfurt a. M. 1999, 35-48.
ZELIZER, BARBIE (Hg.), Visual Culture and the Holocaust, London 2001.
ZIKA, CHARLES, Exorcising Our Demons: Magic, Witchcraft, and Visual Culture in Early Modern Europe (Studies in Medieval and Reformation Thought 91), Leiden 2003.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

Religion und Gruppe

Ein religionssoziologischer Versuch zur römischen Antike

JÖRG RÜPKE

Für die europäische Religionsgeschichte spielt seit der Antike das Vereinsrecht eine besondere Rolle. Das Konzept des *collegium*, von professioneller römischer Rechtsgelehrsamkeit und Rechtssatzung immer weiter ausgefeilt, hat für die Formierung religiöser Organisationen im Einflussbereich römischen Rechts eine kaum zu unterschätzende Bedeutung gehabt, wie jüngst erst wieder Hans G. Kippenberg am Beispiel des frühen Christentums aufgezeigt hat.[1] Wie das öffentliche Recht erlaubt auch das Satzungsrecht der Vereine selbst einen Einblick in die soziale Realität dieser Gruppen, doch muss der Zugriff über das Recht auf formale Gruppen beschränkt bleiben. Daher soll hier der Versuch unternommen werden, mit Hilfe eines soziologisch orientierten Gruppenbegriffs die rechtliche Perspektive zu ergänzen und zu kontextualisieren.

1. Ein Beispiel

Am 19. Mai des Jahres 87 n. Chr. trafen sich in einem Privathaus in Rom fünf namentlich bekannte Männer unterschiedlichen Alters, um miteinander zu speisen. Sie taten das sicher ausgiebig, weil sie sich das leisten konnten, aber auch, weil sie einen hohen Feiertag begingen. Alle fünf waren Verehrer einer agrarischen Gottheit, deren jährliches Fest vier Tage lang recht aufwändig in Rom selbst, aber auch in einem kleinen Heiligtum vor der Stadt begangen wurde. Männer aus unterschiedlichen sozialen Schichten, aber auch Kinder angesehener Familien waren ebenfalls daran beteiligt; vermutlich nahmen sie an dem abendlichen Mahl nicht mehr teil. Zumindest einige der Rituale dürften auch Zuschauer gehabt haben: Ein Gebet auf dem Kapitol, ein

1 KIPPENBERG 2002; einen guten Einstieg bieten (wenn auch mit Beiträgen unterschiedlicher Qualität) KLOPPENBORG & WILSON 1996; kurz RÜPKE 2001, 200-207.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

kleines Pferdewettrennen dürften wenigstens Zaungäste angelockt haben; da der Termin Monate zuvor bekannt gegeben worden war, könnte sich der ein oder andere den Termin aber auch bewusst freigehalten haben.[2]

Wir wissen einiges über das Ritual, wenig über die Vorstellungen, die sich damit verbanden. Der Kult galt einer einzigen weiblichen Gottheit, auch wenn die Anrufung anderer Gottheiten im Kontext des Kultes üblich war. Gottheit und Kult müssen als altertümlich und ehrwürdig angesehen worden sein; vielleicht gab es nicht einmal ein Kultbild. Die Mitwirkung muss als höchst ehrenvoll gegolten haben: Über die Rituale wurden Protokolle angefertigt, die vor allem die Teilnahme der einzelnen Mitglieder höheren Standes dokumentierten; am Jahresende wurden diese Notizen auf Stein übertragen, so dass zumindest im Heiligtum die Rituale umgeben von Bezeugungen früherer Begehungen ausgeführt wurden.[3] Kaiser, die Mitglieder gewesen waren, wurden durch Statuen geehrt, deren Efeukränze die Zugehörigkeit erkennen ließen.[4]

So ehrenvoll und kulinarisch befriedigend die Mitgliedschaft auch gewesen sein mag: Wir sehen nicht, worin sich die Mitglieder von Nichtmitgliedern unterschieden, noch wie sie selbst darüber dachten. Bei anderen Anlässen sehen wir sie auch Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus verehren und für den Kaiser, Domitian, beten. Auch ein Blick auf ihre Biographien hilft nicht weiter: Der älteste von ihnen, Q. Tillius Sassius, Mitglied seit über zwanzig Jahren, ist völlig unbekannt; andere, L. Maecius Postumus etwa oder C. Antius A. Iulius A. f. Quadratus, waren vermutlich kurz zuvor Prätoren gewesen, die beiden anderen, P. Sallustius Blaesus und der Gastgeber C. Iulius Silanus, erreichten wenige Jahre später Suffektkonsulate. So etwas wie Freundschaft dürfte sie verbunden haben: Immerhin trafen sie sich, über viele Jahre hinweg, regelmäßig einige Male im Jahr zum Beten, Opfern und Essen; die Einhaltung der Regeln in der wechselnden Übernahme von Verantwortlichkeiten verlieh der Gruppe hohe Stabilität.[5]

Die Stabilität ist nicht ganz überraschend. Immerhin handelt es sich bei der von mir beschriebenen religiösen Gruppe um eine formale Gruppe, eine expliziten Regeln unterworfenen Vereinigung, nämlich den Fratres Arvales, den Arvalbrüdern, denen der Kult der Bona Dea oblag. Ich habe diese Information zurückgehalten, um zu verhindern, dass mit dem Klassifizieren als Priesterschaft der – bei aller sozialer Höhenlage – repräsentative Charakter dieser religiösen Gruppenbildung übersehen würde. Und genau diese Repräsentativität will ich behaupten und habe deswegen das Beispiel an den An-

2 *Acta Arvalia* 55,II SCHEID.

3 SCHEID 1990, 66ff. 86-88; zur Intention vgl. BEARD 1985; RÜPKE 2003.

4 S. SCHEID 1990, 159. Gesichert sind Statuen für Trajan und seine Nachfolger; eine Basen-Inschrift für Claudius könnte eine Fälschung des Ligorius sein (*CIL* 6,711).

5 Zum Turnus von Magister-, Promagister- und Flamen-Positionen s. SCHEID 1990a, 214-242; 261f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

fang gestellt: Dieser Typ von religiöser Gruppe, eine überschaubare Zahl von Verehrern einer beliebigen, aber bestimmten Gottheit, findet sich häufig in Rom wie anderen griechisch-römischen Städten des antiken Mittelmeerraums. Selten ist die Quellenlage so gut: Haltbare Quellen zu produzieren ist auch eine Geldfrage. Das Beispiel ist sicher überrepräsentativ: Wer sich näher mit dem etwa von Waltzing aufgearbeiteten und nun von Ausbüttel überarbeiteten Material[6] beschäftigt, lernt schnell, dass der Übergang von Berufs- oder Versicherungsvereinen – Mommsens *collegia funeraticia* – zu religiösen Vereinen fließend ist.[7] Im Vergleich dazu ist die religiöse Motivlage der Dea-Dia-Verehrer überdurchschnittlich klar. Aber wer das Dilemma der Abgrenzung einräumt, räumt auch zugleich ein, dass religiöse Gruppenbildung ein Massenphänomen ist.

2. Abgrenzungen

Die Analyse religiöser Gruppenbildungen in der Antike erinnert an die „Modernität" der komplexen Gesellschaften des antiken Mittelmeerraums – oder das Alter mancher „Charakteristika" gegenwärtiger Religion. Damit eignet es sich auch, ein Anliegen aufzugreifen, das Andreas Bendlin in seiner Oxforder Dissertation über Religion und soziale Komplexität in der späten römischen Republik formuliert hat: Der Gefahr zu wehren, für die Rekonstruktion antiker Religionsgeschichte Modelle zu übernehmen, die eine auf die Moderne konzentrierte Soziologie für die schnelle Klassifikation antiker Hochkulturen erfunden hat: Das Bild wenig differenzierter, wenn auch stark stratifizierter Gesellschaften, in denen Religion und Politik so eng miteinander verbunden sind, dass sie sich wechselseitig tragen und legitimieren: Religiöse Identität sei dann politische und *vice versa*. „Polisreligion" heißt das, wenn es von Altertumswissenschaftlern übernommen wird.[8] Es geht mir aber nicht darum, die Theoriedebatte fortzusetzen. Dazu eignet sich auch gerade in diesem Punkt der Gruppenbegriff nicht: Die Übertragbarkeit von Ergebnissen der Erforschung von Gruppen und Gruppendynamik auf große, eventuell sogar staatlich verfasste Gesellschaften konnte bisher nicht plausibel gemacht werden. Vom Gruppenbegriff her können also aus methodischen Gründen keine Aussagen über die Funktion von Religion auf der gesamtgesellschaftlichen

6 WALTZING 1895–1900, AUSBÜTTEL 1982 und nun in der Neubearbeitung von WALTZING.

7 S. MOMMSEN 1843. Zu Problemen der Klassifizierung s.a. KLOPPENBORG 1996.

8 BENDLIN 1998 (Publikation in Vorbereitung). Einige zentrale Thesen finden sich in BENDLIN 2000. Die jüngere Diskussion um Polis-Religion ist insbesondere auf POLIGNAC 1984 (1995a, s.a. 1995) zurückzuführen; kurz BURKERT 1995; COLE 1995; zur Kritik s.a. SOURVINOU-INWOOD 1990; WOOLF 1997.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

Ebene getroffen werden. Insofern liegt der hier erbrachte Beitrag zur Diskussion um Polisreligion allein darin, das weite Spektrum religiöser Gruppenbildungen und religiöser Funktionen *unterhalb* dieser Ebene vorzuführen und damit der Überprivilegierung der politischen und gesamtgesellschaftlichen Ebene für die Interpretation antiker (und anderer historischer) Religionen entgegenzuwirken.

Der Begriff der Gruppe ist ein soziologisches Konzept, das relativ einfach empirisch einzusetzen ist: Eine Gruppe ist zu verstehen als eine begrenzte Anzahl von Menschen, die miteinander kommunizieren und dadurch aufeinander einwirken; dieses Gemeinschaftshandeln weist ein Minimum an Regelhaftigkeit und Dauerhaftigkeit auf.[9] Demgegenüber ist der Begriff der *Identität,* den ich referierend schon verwendet habe, ein primär psychologisches Konzept, das aus der Frage nach der individuellen Verarbeitung von Selbst- und Fremdbildern in einer zunehmend komplexen Welt entstanden ist.[10] Wo es ernsthaft entfaltet wird, gewinnt es Nuancen, die in einer quellenarmen Epoche wie der Antike regelmäßig zu nicht mehr beantwortbaren Fragen führen. Das gilt auch für die analoge Formulierung kollektiver Identitäten.[11] Werden Letztere aber nur in lockerer Form verwendet, ist die Frage der Verifizierung vollständig auf beobachtbares Gruppenhandeln zurückverwiesen – und das lässt sich dann mit Begriffen wie *in-group* und *outgroup,* der Zuschreibung von Selbst- und Fremdmerkmalen, wesentlich klarer fassen.[12]

Eine zweite Abgrenzung schließt sich an. Wenn wir von erhaltenen Quellen ausgehen, stellt den häufigsten Typ altmediterranen religiösen Handelns das Gelübde und die dieses Versprechen einlösende Votivgabe dar. Zu Tausenden, ja Zehntausenden sind – in der Regel schriftlose – Zeugnisse dieser vielerorts rund um das Mittelmeer verbreiteten und auch weit darüber hinaus nachweisbaren religiösen Praxis gefunden worden. Für Italien bemüht sich eine eigene Reihe, das *Corpus delle stipi votive,* um eine Dokumentation der Funde.[13] Auch wenn der typische Fundkontext Gruben sind, in der – vielleicht nach einer gewissen Ausstellungszeit im Heiligtum – Massen von Votivgaben, kleine Tonstatuetten beispielsweise, zusammenliegen – die

9 Ich folge hier KEHRER (1993), der seinen ausgezeichneten Überblick über soziologische Gruppenforschung mit dem Versuch religionswissenschaftlicher Hypothesenbildung verbindet und damit interessante Forschungsperspektiven eröffnet hat. In der jüngsten Forschung sind Funktionen religiöser Gruppen vor allem in *rational-choice*-Analysen religiösen Verhaltens thematisiert worden (ausgehend von BECKFORD 1973).

10 Kurz ESTEL 1993.

11 In unterschiedlicher Weise wird der Identitätsbegriff von STRATEN 1993 und GLADIGOW 1994 für die antike Religionsgeschichte aufgegriffen.

12 Das gilt besonders dort, wo der Identitätsbegriff mit dem Begriff der Alterität gepaart wird, z.B. in VOGT-SPIRA 1999.

13 Z.B. COMELLA & STEFANI 1990; PAUTASSO 1994; COSTANTINI 1995. S.a. BOUMA 1996.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

Archäologie spricht hier von *favissae* –, handelt es sich doch nach dem heutigen Stand der Interpretation um eine hochindividuelle Kultpraxis. „Persönliche (Krisen-) Religion" scheint den Befund am besten zu treffen.[14] Ob es dabei gleichwohl überindividuelle Faktoren gab, die (jenseits von lokalen Kulttraditionen) die anscheinend individuelle Entscheidung prägten – gruppenbezogene Rhythmen beispielsweise oder stellvertretende Fürbitte, wie sie auf der Ebene von Familien mehrfach nachweisbar ist –, darüber lässt die Quellenlage bislang keine Aufschlüsse zu.[15] Genannt sei diese Form religiöser Praxis nur, weil sie unterhalb von Gruppenreligion ein wichtiges Stratum antiker Religionen darstellt, das durch die folgenden Überlegungen völlig übergangen wird. Weil sich möglicherweise in dieser Form persönlicher Religion die religiöse Kompetenz einzelner in einem polytheistischen Rahmen in besonderer Weise konkretisiert, sei auf dieses Defizit wenigstens hingewiesen.

Da gerade religiöse Gruppenbildung eine sehr moderne, heute dominierende Facette von Religion zu sein scheint, ist noch eine weitere Bemerkung wichtig. Religionsausübung in Gruppen scheint auf den ersten Blick zu den Formen „organisierter Religion" zu rechnen, also der Bildung – und sei es lockerer – religiöser Organisationen, deren Grenzen sich anhand des Kriteriums Mitgliedschaft bestimmen lassen. Das ist zwar in der ehemals bikonfessionellen, zunehmend sogar multireligiösen Mitte Europas eine überaus plausible Beschreibung von Religion überhaupt, aber historisch kaum der Regelfall. Vermutlich häufiger ist eher „diffuse Religiosität",[16] eine religiöse Praxis, die nicht weniger intensiv sein muss, aber aus religiösen Handlungen in ganz unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten besteht und sich nur punktuell und wechselnd mit den – in der römischen Antike nur schwach ausgeprägten – organisatorischen Kernen von Heiligtümern verknüpft. Die monopolisierende Gemeindebildung um einen oder wenige Spezialisten, „Seelsorger", um mit Max Weber zu sprechen, bildet nicht den Regelfall. Die Unterscheidung von formaler und informeller Gruppe erlaubt es, wie zu zeigen sein wird, über die Trennung organisierter und diffuser Religion hinauszukommen.

14 Siehe RÜPKE 2001, 154-164.

15 Den besten Überblick über Formen und Interpretationsprobleme gibt STRATEN 1981.

16 Zur Differenzierung KEHRER 1982.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

3. Primärgruppenreligion

Dass die antike Familie, und ich beziehe mich erneut vor allem auf römische Strukturen,[17] die wichtigste Sozialisationsinstanz antiker Gesellschaften und damit primäre Gruppe ist,[18] kann und soll nicht bestritten werden. Das gilt auch, wenn festzuhalten ist, dass sie weder in der Beziehungsstruktur der zu ihr Gehörenden noch in der emotionalen Qualität dieser Beziehungen dem Bild der bürgerlicher Kleinfamilie entspricht, das als Norm noch immer große Bedeutung besitzt. Auch als Sozialisationsinstanz für religiöses Wissen darf man die in einer organisationskritischen Linie protestantischen Denkens vorgenommene Betonung der Familie – die erst sehr viel später auch katholischerseits aufgenommen wurde – nicht zum historischen Maßstab machen. Die schon antike,[19] besonders seit dem neunzehnten Jahrhundert verbreitete und noch von Kurt Latte fortgeführte Sicht der Familie als genetische und funktionale Keimzelle von Gesellschaften und Religionen[20] beruht auf der Herleitung von Religion aus dem Ahnenkult und der Sentimentalisierung eines zunehmend isolierten Familien-Binnenraums, dem auch die (in ihrer Form durchaus instabilen) Familienfeste als modernes Phänomen angehören. Hauskult bildet aber häufig nur öffentliche Rituale auf der Basis einer diffusen Religiosität defizitär ab; spezifische Traditionen gehören eher höheren verwandtschaftlichen oder lokalen Ebenen an; auch individuelle Lebenszyklusrituale werden über die Familie hinaus gefeiert.[21]

Was im römischen Hauskult tatsächlich, statistisch geschah, wissen wir nicht. Das Fehlen fester Kulteinrichtungen in einer Vielzahl von Wohnungen in Ostia[22] und die einschlägigen Bemerkungen des älteren Cato, insbesondere in *De agricultura,*[23] verbieten es, die Frequenz häuslicher Kulthandlungen in der Breite der Bevölkerung zu überschätzen. Die wenigen diesem Thema gewidmeten Untersuchungen sind für die Beantwortung dieser Frage nur begrenzt hilfreich, da sie es sich zur Aufgabe machen, gerade aus ganz verstreuten und vereinzelten Zeugnissen ein zusammenhängendes Bild einer idealen

17 S. etwa B. RAWSON 1986; GARDNER & WIEDEMANN 1991; DIXON 1992; kurz HÖLKESKAMP 2003.
18 Die Differenzierung stammt von COOLEY 1909.
19 Augustinus, *De civitate dei* 15,16.
20 LATTE 1960.
21 Vgl. dagegen den redaktionell erstellten Artikel „Familie (religionswissenschaftlich)" (H. BÜRKLE) im *Lexikon für Theologie und Kirche.* Zu römischen „Familienfesten" s. HARMON 1978.
22 S. BAKKER 1994.
23 Cato, *agr.* 143.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

Praxis zu entwerfen.[24] Alle weiteren Überlegungen müssen sich demnach auf Sekundärgruppen konzentrieren.[25]

4. Religiöse Gruppenbildung in der römischen Republik

Im Folgenden seien wenigstens einige religiöse Gruppen der Stadt Rom, von der späten Republik bis in die Kaiserzeit, kurz vorgestellt, um Beobachtungen für eine Analyse mit dem Gruppenbegriff zu sammeln.

4.1 Collegia sacerdotum

Geht man von dem Begriff der *collegia* aus, drängen sich – nochmals – Priesterschaften, *collegia sacerdotum,* in den Vordergrund. Ich habe an anderer Stelle[26] versucht, eine solche Deutung stadtrömischer „Staatspriesterschaften" ausführlich zu begründen. Die wichtigsten Argumente: Für die durch Kooptation, also Selbstergänzung hergestellte Mitgliedschaft ist nicht irgendeine Art von Qualifikation die Voraussetzung, sondern das Fehlen von Animositäten gegenüber einem der vorhandenen Mitglieder.[27] Die zeitlich und finanziell aufwändigsten Aktivitäten bestehen in der reihum gehenden Ausrichtung von üppigen Festmählern für die übrigen Kollegiumsmitglieder; mit einer solchen Aktivität, der *cena aditialis,* dem Amtsantrittsessen, führt sich auch ein „Neuer" in den Kreis ein. Die klassische Gruppengröße der Priesterschaften bis in Sullanische Zeit waren neun Personen, eben jene Zahl, die Varro als Obergrenze für Trinkgelage nennt, eben jene Zahl, die das Standardtriklinium aufnimmt.[28] Duoviri und Decemviri, die übliche Größe anderer politischer Gremien, erfüllen diese Bedingungen nicht; hieran lässt sich auch die Sonderstellung der Hüter der sibyllinischen Bücher ablesen. Im übrigen waren politische Kollegien normalerweise auf ein Jahr gewählt, keine lebenslängliche Gruppe wie die *sacerdotes*.

Es geht bei dieser Klassifikation weniger darum, ein völlig neues Bild religiöser Organisation in Rom zu zeichnen – obwohl es durchaus interessant wäre, das Fehlen von Hierarchien zwischen den Priesterschaften, das Fehlen von festen Amtslokalen und die Vielzahl solcher Gruppen von Freizeitpriestern weiterzuverfolgen. Aber die Interpretation der Priesterschaften nicht nur

24 S. etwa DE MARCHI 1896.

25 Vgl. dazu DE MARCHI 1903, 75-170. Diesem Abschnitt über die *collegia* wird ein langes Kapitel über Gentilkult vorangestellt.

26 RÜPKE 2002a; s.a. die weiteren Beiträge in EGELHAAF-GAISER & SCHÄFER 2002.

27 Cicero, *Ad familiares* 3,10,9.

28 Varro, *Menippeische Satiren* 333 = Gellius 13,11; RÜPKE 1998a.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

als Instrumente einer öffentlichen (und öffentlich finanzierten) Religion (*sacra publica*), sondern als religiöse Gruppenbildungen oberschichtlicher Religion erschließt für die Analyse eine Vielzahl vergleichsweise reicher Quellen, die Aufschluss über die Aktivitäten und Strukturen von Priesterkollegien geben.

4.2 Mutitationes

Auch das zweite Beispiel verbleibt in der Oberschicht. Im Zuge der zahlreichen religiösen Unterstützungsmaßnahmen während des Zweiten Punischen Krieges wurde auch die Etablierung eines Kultes der Cybele, der Mater deum magna Idaea, der „großen Göttermutter vom Ida", beschlossen. Die Kultüberführung verbindet sich in späteren Erzählungen einerseits mit der Ankunft phrygischer Priester, die sich selbst kastrierten, weswegen römische Bürger von diesem Amt ausgeschlossen waren, andererseits mit der Dramatisierung durch die Legende von der Frau oder Vestalin Claudia, die ihre Reinheit durch das Wiederflottmachen des aufgelaufenen Transportschiffes mit der Kultstatue beweist.[29]

Aus antiquarischen Quellen erfahren wir aber von einer weiteren, ganz anders gelagerten Reaktion. In den von Verrius Flaccus redigierten *Fasti Praenestini* wie bei Gellius lesen wir, dass aus Anlass der Einführung der Kybele unter den Patriziern wechselseitige Einladungen institutionalisiert wurden.[30] Das kann man umformulieren: Es bildeten sich Gruppen für den Kult der Mater magna, deren Mitglieder sich wechselseitig einluden. Die Quelle bezeugt keinen dichteren als einen jährlichen Rhythmus – eben ein- oder mehrmals an den Festtagen Megalensia –, aber das wäre kein formidabler Unterschied zu anderen Gruppen. Das Vertrauen in die langfristige Reziprozität und die Liquidität der Beteiligten machen in diesen informellen Gruppen Mitgliedsbeiträge und Kassenführung zum Zwecke dieser Festmahlzeiten überflüssig.

4.3 Bacchanalia

Die Bacchanalia, die Bildung dionysischer Vereine, muss spätestens im Laufe des dritten Jahrhunderts v. Chr. zu einer geläufigen Facette der Religion in italischen Städten geworden sein.[31] Ihre Verfolgung und Unterdrückung im Jahr 186 v. Chr. zählt für uns zu den Grunddaten römischer Religionsge-

29 Ovid, *Libri fastorum* 4,245-338; dazu BREMMER 1987. Zu den Galli s. GRAILLOT 1912, 226ff.; GIAMMARCO RAZZANO 1982.
30 F. Praen. 4. April = *Inscr. It.* 13,2,127; Gell. 18,2,11.
31 S. WISEMAN 2000.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

schichte. Diese Bewertung verdankt sich vor allem einem Überlieferungszufall, der die ausführliche Erzählung eines römischen Geschichtsschreibers, des Livius, durch den Fund einer Bronzekopie des zentralen Senatsbeschlusses, also eines zeitgenössischen Dokumentes, sicherte.[32] Denkt man an die Philosophen-, Juden-, Astrologen- und Isisvertreibungen der Folgezeit, muss man sich allerdings die Frage stellen, ob gerade dieses Ereignis des beginnenden zweiten Jahrhunderts v. Chr. die römische Wahrnehmung religiöser Gruppen so prägte (oder traumatisierte), dass selbst die Auseinandersetzung mit den Christen vor dieser Folie wahrgenommen wurde.[33]

Livius widmet der Aufdeckung und Niederschlagung der von ihm als „Verschwörung" gedeuteten religiösen Bewegung einen substanziellen Teil des 39. Buches seines Geschichtswerkes.[34] Unter den zahlreichen Details, die Livius als auktorialer Erzähler oder in Form von Berichten oder direkten Reden mitteilt, seien nur wenige hervorgehoben. Zu verzichten ist auf das Referat all der Stereotypen, die noch heute das Bild neuer und fremder Religionen prägen – von deviantem Sexualverhalten bis zur missbräuchlichen Werbung Jugendlicher und der Erzeugung psychischen Drucks, der ein freiwilliges Ausscheiden verunmöglicht. Wichtig ist, dass sich die Kritik nie gegen den Gott, Liber/Dionysos, richtet, der selbst zum Vorwand von Verbrechen, also missbraucht werde.[35] Weiterhin verbindet die Betroffenen nichts als verwandtschaftliche Beziehungen und illegitime emotionale Bindungen, es gibt weder eine ethnische oder soziale Basis gemeinsamer Interessen. Und schließlich: Nicht die bloße Gruppenbildung, sondern Organisationsgrad und -größe geben schließlich Anlass zur Verfolgung. Angeblich soll man sich ursprünglich mit drei jährlichen Treffen begnügt haben.[36]

Entsprechend fällt auch die langfristige Reaktion des Senats nach der Niederschlagung aus: Die Neugenehmigung für die Einrichtung dionysischer Kult kann beantragt werden, wenn auf gemeinsame Kassenführung und Arbeitsteilung durch die Benennung von *sacerdotes* verzichtet und eine geringe Größe (fünf weitere Teilnehmer) nicht überschritten wird.[37] Die Beschränkung der Personenzahl auf eine solche Größe ist singulär; die bekannten Größen antiker Vereine in Italien liegen deutlich darüber und führen auf Durchschnittswerte von fünfzig bis zu wenigen hundert Personen.[38] Das Vereinsrecht kannte lediglich eine fixe Untergrenze: *Tres faciunt collegium.*[39] Da

32 Ausführlich zur Quellenlage und zum Sachverhalt PAILLER 1988; s.a. MONTANARI 1988; GRUEN 1990, 34ff.; BAUMAN 1990; CANCIK-LINDEMAIER 1996.

33 So die These von NAGY 2001, 2002. Zur Kritik der wissenschaftlichen Rezeption des Livianischen Textes s.a. FRATEANTONIO 1997.

34 Liv. 39,8-19.

35 Liv. 39,16,7: *ubi deorum numen praetenditur sceleribus.*

36 Liv. 39,13,8.

37 Liv. 39,18,9.

38 Kurz BOLLMANN 1998, 30f.; ausführlicher AUSBÜTTEL 1982.

39 *Dig.* 50,16,85.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

zumindest in republikanischer Zeit vereinseigene Bauten sehr selten sind, fanden Treffen in öffentlichen Gebäuden (Tempeln), Gaststätten oder in privaten Räumlichkeiten statt.[40] Daraus ergeben sich ebenso natürliche Grenzen in der sich versammelnden Personenzahl wie in der Überwachbarkeit solcher Normen. Wesentlich spätere Regelungen über maximal monatliche Erhebung von Mitgliedsbeiträgen, denen noch Tertullian seine Darstellung christlicher Kollektenpraxis anpasst, lassen zudem Beschränkungen in der finanziellen Ausstattung erkennen.[41] Erst unter Marc Aurel erhielten Vereine das Recht, testamentarische Zuwendungen zu empfangen und Sklaven freizulassen – die wichtigste Konsequenz formalen Eigentums an ihnen.[42]

5. Kaiserzeitliche Gruppen

5.1 Mithras

Um eine angemessene Basis zu erhalten, ist es notwendig, den Blick auch auf die Kaiserzeit und die noch einmal gesteigerte Mobilität und ethnische Vielfalt zu richten. Ein erstes Beispiel liefert der Kult des Mithras, der sich in Rom und von Rom aus seit dem ausgehenden ersten Jahrhundert n. Chr. ausbreitete.[43] Soziologisch handelt es sich dabei um eine religiöse Gruppenbildung, die ausschließlich Männer gehobener Funktionen (wenn auch teilweise aus der Sklaven- und Freigelassenenschicht) zusammenführte und eine gewisse Attraktivität für Angehörige der Verwaltung und des Militärs besaß. Sie trafen sich in Räumen, die im wesentlichen mit durchgehenden Liegebänken an den Langseiten und einem Kultbild mit Altar bzw. einem Altar mit entsprechendem Relief, der an der dem Eingang gegenüberliegenden Schmalseite aufgestellt wurde, eingerichtet waren. Diese Räume fassten nur wenige Dutzend Menschen, auch in den größten Räumen fanden keine einhundert Personen Platz.[44]

Charakteristisch ist das Fehlen natürlicher Lichtquellen, nur in Einzelfällen gab es kleine Öffnungen in den Wänden, die Tageslicht in gezielten Strahlenbündeln einließen; dazu passt, dass manche Reliefs eine künstliche

40 BOLLMANN 1998, 157-163.

41 Tertullian, *Apologia* 39,5: *modicam unusquisque stipem menstrua die vel cum velit [...].*

42 BOLLMANN 1998, 170.

43 Zur Expansionsgeschichte ausführlich MERKELBACH 1984; seine These eines italischen (und nicht kleinasiatischen) Ursprungs der römischen Mithrasmysterien ist nicht unwidersprochen geblieben.

44 Siehe CLAUSS 1990, 51f. Eine Mitgliederliste aus Virunum: *Année épigraphique* 1994, 1334.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

Beleuchtung von hinten zuließen. Vielfach befanden sich diese Örtlichkeiten in Rom in bestehenden Kellern oder innenliegenden Räumen beziehungsweise wurden bei Neuanlagen entsprechend in die Erde eingelassen. Es überrascht nicht, dass Anhänger von diesen Versammlungslokalen als „Höhlen" sprachen *(spelaeum)*. Vor all zu weitgehenden Phantasien in der Dramatisierung ist allerdings zu warnen: Fußbodenschmuck, der häufig die Darstellung der sieben Grade der Mitgliedschaft zeigt, die Verwendung des allgemeinen Begriffes für Kulträume *templum* in den Provinzen und die Ausschmückung des stadtrömischen Mithräums unter San Stefano Rotondo im Dekorationsstil zeitgenössischer Wohnzimmer sprechen dagegen.

Einen Einblick in die Rhythmen einzelner Gruppen geben uns erst spätantike Restaurierungen und die epigraphische Dokumentation von Einweihungsdaten, wie es sie vorher in Rom nicht gegeben hatte. Im Zentrum dieser Dokumentation steht im Rom des vierten Jahrhunderts der hochrangige Senator Aurelius Victor Augentius, der Sohn des „Vaters der Väter" Nonius Victor Olympius und selbst Vater des „heiligen Raben" (Corax) Aemilianus Corfo Olympius sowie des späteren Erneuerers des Mithräums, Tamesius Augentius Olympius. Nach einer selbst errichteten Inschrift war er 347, genau dreißig Jahre vor seinem Sohn, zum „Raben" geweiht worden, dem ersten der sieben Grade im Mithraskult, der noch keine Funktionärsstufe bezeichnete. Vermutlich nicht allzu lange vor 357 wurde er in dem von seinem Vater gegründeten Mithräum an der Piazza S. Silvestro in Capite zum „Vater" und rückte zwischen 362 und 376, vermutlich in direkter Nachfolge seines Vaters, zur Spitzenposition des „Vaters der Väter" *(Pater patrum)* auf.

Aus Inschriften erfahren wir, dass er gemeinsam mit seinem Vater mehrfach Einweihungen in verschiedene Grade durchführte, so am 24. April 358 und 8. April 362 in den Grad des „Bräutigams", am 10. August und wohl auch am 15. September 357, in der zweiten Märzhälfte 358 und am 11. März 359 sowie am 1. und 8. April 362 in den Grad des „Löwen", am 4. April 358 in den Grad des „Persers", am 16. desselben Monats in den Grad des „Sonnenläufers" sowie drei Tage später, am 19. April 358, in den Grad des „Vaters".[45] Möglicherweise betrafen die zuletzt genannten Einweihungen im April dieselben Personen, die – wohl nach längerer Zeit als „Löwen" – recht schnell die Stufen bis zum „Vater" durchliefen. Das würde erklären, warum – zumindest in Rom – die beiden Zwischenstufen des „Persers" und „Sonnenläufers" keine Erwähnung in Inschriften hinterließen. Dass Aurelius Victor, nun als Pater patrum, am 8. April 376 seinen eigenen Sohn als *Hierocorax* einweihte, stellt die einzige derartige Nachricht über diesen ersten Grad, der in anderen römischen Inschriften keine Erwähnung findet, dar.

45 *Corpus inscriptionum monumentorumque religionis Mithrae* (*CIMRM*) 400 = *Corpus Inscriptionum Latinarum* (*CIL*) 6,749 (357 n. Chr.); *CIMRM* 401 = *CIL* 6,750 (358 n. Chr.); *CIMRM* 402 = *CIL* 6,751a (358 n. Chr.); *CIMRM* 404 = *CIL* 6,752 (359/8 n. Chr.); *CIMRM* 405 = *CIL* 6,753 (362 n. Chr.); *CIMRM* 403 = *CIL* 6,751b (376 n. Chr.).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

Im Blick auf die zeitliche Struktur dieser Ereignisse ist eine Ballung von Terminen um den April herum festzuhalten. Darüber hinaus ergeben sich aber weder für eine jüdisch-christliche oder astrologische Siebentagewoche noch für die römische Achttagewoche *(nundinae)* erkennbare positive Muster: Ohne merkliche Häufungen verteilen sich die Ereignisse über fünf der sieben Wochentage (Donnerstag bis Montag) und sieben der acht Nundinaltage. Lediglich eine negative Gemeinsamkeit lässt sich feststellen: Ausgespart wurden sämtliche Tage, die den Römern als Unglückstage, „schwarze oder bedenkenvolle Tage" *(dies atri* oder *religiosi)*, galten (die Nachtage von Kalenden, Nonen und Iden sowie die drei Tage des *mundus patet* am 24. August, 5. Oktober, 8. November). Ein solches negatives Muster böte auch eine Erklärung für den nie besetzten Tag der Nundinalwoche: Es könnte sich dabei um den Nachtag der *nundinae* handeln, den etwa Augustus – analog zu den Nonen – für die Erledigung wichtiger Aktivitäten vermied.[46] Die Übernahme dieser Zeitstrukturen zeigt die tiefe Einbettung des Mithraskultes in das kultische Spektrum des römischen Polytheismus. Dieser kommt auch noch in der Tatsache zum Ausdruck, dass die Identifizierung von Mithras mit dem „Unbesiegbaren Sonnengott" (Sol Invictus) des öffentlichen Kultes problemlos erfolgen konnte; Mithras musste nicht allein in seinen Höhlen ausharren, sondern konnte auch dort die Verehrung mit „göttlichen Mitbewohnern" *(synnaioi theoi),* anderen dort verehrten Gottheiten, teilen – ein verbreitetes Phänomen antiker Kultpraxis.[47]

5.2 Zuwanderergruppen

Was im Falle des Mithraskultes nicht deutlich zu erkennen ist, wird in vielen anderen Fällen klarer: Der starke Zuzug nach Rom, die Zuwanderung und ständige Anwesenheit von Einzelnen und Gruppen aus den unterschiedlichen Kulturen des gesamten Mittelmeerraums[48] prägte auch die Religionsgeschichte der Metropole Rom – eine schon durch ihre Größe untypische Stadt der Antike. Möglicherweise blieben die importierten Kulte für lange Zeit auf jene ethnischen Gruppen in Rom beschränkt, die sie mitgebracht hatten; dann hätten sich die religiösen Wahlmöglichkeiten für die Alteingesessenen durch die neuen Kulte nicht vergrößert.[49] Ob dies so war, ist schwer zu bestimmen; die allmähliche Zunahme römischer Namen und Namensformen in den Zeugnissen eines Kultes könnte ja auch die wachsende Latinisierung der gleich bleibenden Anhängerschicht dokumentieren. Andererseits darf auch das Interesse am Exotischen nicht unterschätzt werden: Der Wunsch nach

46 Sueton, *Augustus* 92,2; dazu RÜPKE 1995, 575, Anm. 50.
47 *CIMRM* 472f.; CLAUSS 1992, 23.
48 NOY 2000.
49 BEARD, NORTH & PRICE 1998, 271.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

Erweiterung der Alltagserfahrungen durch Exotik in Architektur, Raumschmuck, Ritual oder Sprache – Papyrusornamentik, Nilmosaiken, Rasseln und in Hieroglyphen fixierte Gebete, um den Isiskult zu nennen[50] – konnte durchaus mit dem Wunsch, eigene Traditionen zu bewahren, einhergehen.

An zwei aus dem östlichen Mittelmeerraum stammenden Kulten lässt sich zumindest ansatzweise verfolgen, wie kompliziert Entwicklungen durch derartige Einflüsse wurden. Schon in Flavischer Zeit muss sich in Trastevere, nur wenig außerhalb der Porta Portuensis und der späteren Aurelianischen Stadtmauer, ein Sonnenkult etabliert haben.[51] Teilweise dreisprachige (lateinische, griechische, palmyrenische) Weihinschriften aus dem ersten Drittel des zweiten Jahrhunderts n. Chr. zeigen, dass insbesondere in Rom stationierte Palmyrener hier ihre heimatlichen Götter, Bel, Yarḥibol und Aglibol, verehrten. Aber schon um 100 n. Chr. gab es Kontakte zu anderen Sonnenverehrern sowie das Bemühen um Respektabilität und Legalität durch die Einbeziehung stadtrömischer Priesterschaften, in diesem Falle die Kalatoren, die „Adjutanten" des Pontifikalkollegiums. Gegen Ende des Jahrhunderts kam es mit der Severischen Dynastie zu einer Umorientierung des Kultes: Der in Trastevere verehrte Sonnengott wurde durch die in Rom eintreffenden Mitglieder der Priesterfamilie aus Emesa, namentlich Tiberius Iulius Balbillus, mit dem eigenen Sol Alagabalus identifiziert. Wieder wurde die Unterstützung stadtrömischer Priesterschaften gesucht und gefunden: Balbillus ehrte wenigstens zwei Vestalische Jungfrauen für ihre nicht näher spezifizierte Unterstützung – beide sind uns durch die von diesem syrischen Priester gestifteten Ehreninschriften und -statuen bekannt![52] Die Ermordung Elagabals und weiterer Familienmitglieder im Jahr 222 führte nicht zum Ende des inzwischen vielleicht auch um einen großen Tempel bereicherten Kultes in Trastevere.[53] Vielmehr wurde er nun wieder unter palmyrenischer Führung fortgesetzt – und erneut suchte man die Unterstützung der Kalatores des Pontifikalkollegiums.[54]

Anders gelagert ist der Prozess, der sich im letzten Drittel des zweiten und im ersten Drittel des dritten Jahrhunderts im stadtrömischen Kult des Iuppiter Dolichenus beobachten lässt.[55] Eine Folge von Inschriften, die sich in ihrer zeitlichen Abfolge hinreichend bestimmen lassen, zeigt uns für eine

50 Dazu LEMBKE 1994; EGELHAAF-GAISER 2000, 109ff. Wie die in Vorbereitung befindliche Erfurter Dissertation von CHRISTOPHER STEIMLE nachweisen kann, fehlt in Thessalonike – und das zeigt das Spektrum des Umgangs mit solchen Kulten – dem Isiskult jegliche Exotisierung.

51 Das Material bietet (bei einer abweichenden Akzentuierung) CHAUSSON 1995.

52 *Corpus Inscriptionum Latinarum* 6,2129 (201 n. Chr.) und 6,2130 (215 n. Chr.).

53 Herodian 5,6,6; CHAUSSON 1995, 709; 713; 716f.

54 *Corpus Inscriptionum Latinarum* 6,40684. Zur Rolle dieser Priesterschaft s. RÜPKE 2002.

55 Ausführlich RÜPKE 2003a; anders BEARD, NORTH & PRICE 1998, 274; vgl. STEUERNAGEL 1999, 162-164; die Quellen und Vergleichsmaterial bei ZAPPATA 1996.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

der Verehrergruppen einen deutlichen Wandel in der inneren Organisation. Am Anfang dominierten Priester mit syrischen Namen. Über diese Form religiöser Autorität, die „Priester" und „Kandidaten" unterschied, legte sich schnell eine Struktur, die auch aus anderen römischen Vereinen bekannt ist: Patrone, Verwalter und Schreiber übernahmen zahlreiche Funktionen im Kreise der Verehrer und scheinen die Zuständigkeit der Spezialisten auf rituelle Aktivitäten zurückgedrängt zu haben. Die Namen scheinen auf eine gleichzeitig wachsende, aus der Stadt Rom rekrutierte Anhängerschaft zu weisen, doch muss hier mit Verzerrungen durch die *Constitutio Antoniniana,* die Verordnung Caracallas aus dem Jahre 212 n. Chr., gerechnet werden, die allen Bewohnern des Reiches das Bürgerrecht und damit die ans Bürgerrecht gebundene Namensform aus Vornamen, Familiennamen, Beinamen und Tribusangabe verlieh.

5.3 Christentümer

Auch das Christentum muss in Rom zunächst als Teil des Spektrums stadtrömischer Kulte betrachtet werden, das wiederum in sich aus den unterschiedlichsten Gruppen und Personen bestand – auch der Kaiser Elagabal soll den Christuskult auf den Palatin gebracht haben, wo dieser neben dem Kult der Kybele, Vestas und des syrischen Sonnengottes gepflegt worden sein soll.[56] Letzteres zeigt deutlich die dominierende Perspektive auf jene Kulte, die sich selbst in zunehmender Schärfe als exklusiv verstanden: Die Konzentration auf die Verehrung eines Gottes war für den Einzelnen eine durchaus akzeptable Möglichkeit im Rahmen eines religiösen Weltbildes, das nur in der polemischen Außenperspektive „Vielgötterei" hieß. Polytheismus ist keine Selbstbezeichnung eines religiösen Denkens, das einen Grund gehabt hätte, Kulte nach der Anzahl der in ihnen verehrten Götter zu unterscheiden. Erst die Formulierung eines Selbstbildes als Monotheist, wie sie der jüdische Philosoph Philo von Alexandrien betrieb, schuf Gründe zum Zählen.

Für die Geschichte des stadtrömischen Christentums, soweit wir sie in den Quellen greifen können, ist die Vielfalt zu betonen. Sie spiegelt sich in der Fülle der Gruppenbildungen und ihrer Organisation wider. Noch das ganze zweite Jahrhundert hindurch gab es weder einen regelrechten Kirchenbau noch eine zentrale Führung. Versammlungen dürften überwiegend in privaten Haushalten abgehalten worden sein, erst allmählich, greifbar erst im dritten Jahrhundert, entstand der Wunsch, Räume für kultische Zwecke zu reservieren und in ihrer Anlage auf die wichtigen Rituale, vor allem auf die Wassertaufe und das Gedächtnismahl, hin auszurichten.[57] Dieser Prozess konnte in den einzelnen Gruppen sehr unterschiedlich verlaufen; die Förderung durch

56 *Historia Augusta* Heliogabal 3,5.

57 LAMPE 1989, 302-313; WHITE 1990; zur Rolle der Patrone ebd., 53-58 und PIETRI 1978.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

reiche Patrone besaß für die Beschaffung von Mitteln für die Ausstattung der Versammlungsräume und für die Gestaltung der gemeinsamen Feiern wie in anderen Kulten große Bedeutung. Auch andere Kulte, die Raum für Miteinander in gemeinsamem Kult gewährten, gewannen in italischen Städten im Laufe des zweiten Jahrhunderts an Bedeutung und bemühten sich, Eigentum zu erwerben oder vorhandene Baulichkeiten umzugestalten.[58] In Rom war der Reeder Markion ein solcher Patron, der mit seinem finanziellen Engagement auch eigene Vorstellungen über die verbindliche Tradition und ihre Auslegung einbrachte, was schnell offene Konflikte auslöste. Hermas, der die Anforderungen des Christentums aus der Perspektive eines erfolgreichen Angehörigen der ökonomischen Mittelschicht formulieren wollte und dessen Visionenbuch vom „Hirten" beinahe kanonischen Rang erreichte, und Valentinus, der Intellektuelle, den die spätere Überlieferung als gnostischen Häretiker klassifizierte, waren Zeitgenossen Markions in Antoninianischer Zeit und zeigen mit ihren je eigenen Zuhörerkreisen, wie vielfältig christliche Gruppierungen in Rom tätig waren.[59] Diese Situation entsprach im übrigen auch der der stadtrömischen Juden, die sich noch im dritten und vierten Jahrhundert in unterschiedlichen „Synagogen" organisierten, für die keine gemeinsamen Gremien wahrscheinlich gemacht werden können.[60]

6. Religiöse Gruppen in der römischen Antike

Das bislang vorgestellte und durchaus heterogene Material zur stadtrömischen Religionsgeschichte von Gruppen gewinnt unter den Kategorien einer soziologischen Gruppenanalyse ein klareres, zum Teil überraschendes Profil. Ich möchte diese Ergebnisse unter vier Gesichtspunkten zusammenfassen.

6.1 Gruppen statt Organisationen

Es ist ein persistierendes Merkmal religionswissenschaftlicher Analysen, Organisationen zu sehen, wo segmentäre Gruppen am Werk sind. Ein solcher Wahrnehmungsfehler ist alt – und interessegesteuert: Es fällt uns heute leichter, die *Bacchanalia* als Vielzahl völlig unabhängiger Gruppen zu sehen, die sich gerade durch ihre enge persönliche Bindung in *face-to-face*-Beziehungen statt durch eine umfassende Organisation, den arbeitsteilig organisierten

58 STEUERNAGEL 1999, 186; 2001; BOLLMANN 1998, 163ff.

59 Übersicht bei LAMPE 1989, 301ff.; Valentinus: MARKSCHIES 1992; Hermas: RÜPKE 1999.

60 Vgl. RUTGERS 1995.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

Staatsstreich, auszeichnen. Es fällt uns schwerer, diese Einsicht auf die Frühphasen heutiger Großorganisationen zu übertragen: Was wir als „stadtrömisches Christentum" zusammenfassen, ist noch im zweiten Jahrhundert n. Chr. eine unzusammenhängende Vielzahl formeller und informeller Gruppenbildungen, in denen kleine philosophische Zirkel neben größeren und allmählich größere organisatorische Zusammenschlüsse suchenden Kultgruppen stehen – und Letztere sich, wie etwa des Hermas Bild vom „Lügenpropheten" zeigt,[61] polemisch von Ersteren abzugrenzen suchen. Für die Mithrasgruppen sind solche Zusammenschlüsse erst im dritten Jahrhundert nach ihrem ersten Auftreten in Rom zu erkennen, für die Juden auch im fünften Jahrhundert ihrer nachweisbaren Existenz in Rom nicht erkennbar.

6.2 Formale und informelle Gruppen

Vergleicht man die typischen Baugrößen italischer Vereinsbauten mit den Durchschnittswerten ihrer inschriftlichen Mitgliederlisten, wird eine Diskrepanz zwischen aktiven und passiven Mitgliedern deutlich. Ich möchte das zunächst als Differenz zwischen formaler Gruppe und Mitgliedschaft und tatsächlicher intensiver Interaktion in informellen Gruppenkernen deuten. Beide stehen in einem komplexen Verhältnis zueinander. Einerseits sichert die Formalisierung und Institutionalisierung das langfristige Bestehen, andererseits sichert – ohne starken Außendruck – nur das Engagement und die effiziente Zusammenarbeit informeller Gruppen die Lebendigkeit und die tatsächliche Aufrechterhaltung der Gruppe. Ablesen lässt sich das am Schicksal der stadtrömischen *Vicomagistri:* Im Jahr 7 v. Chr. flächendeckend errichtet, verlieren sich die Spuren vieler *collegia* sehr schnell. Wo es, wie bei dem Vicus der Via Marmorata über Jahrzehnte hinweg zu Spuren hinterlassendem Engagement kommt, handelt es sich um einen relativ kleinen Kreis Engagierter, der in immer neuen Kombinationen die Magister-Positionen besetzt.[62] Die große Stabilität der römischen *collegia sacerdotum* könnte gerade darauf beruhen, dass hier die Formalisierung die sozialpsychologischen Bedingungen informeller Gruppenbildung umsetzt: sozial homogene, personenstabile, überschaubare Gruppen, in denen die Wechselseitigkeit der Verpflichtungen das *commitment* sichert.

Sieht man von dem noch nicht hinreichend gedeuteten Phänomen der spätantiken Dedikationen durch Senatorengruppen ab,[63] hinterlassen informelle Gruppen kaum Zeugnisse. Die Einrichtung der *mutitationes* zwingt

61 *Pastor Hermae* mand. 11 = c. 43; dazu demnächst die Erfurter Dissertation von KATJA WEDEKIND zu religiösen Spezialisten im frühen Christentum.

62 Dazu RÜPKE 1998.

63 Z.B. *CIL* 6,41314 und *CIL* 6,2153, die erste von der Wende vom dritten zum vierten Jh. n. Chr., die zweite etwa ein Jahrzehnt später.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

aber anzunehmen, dass informelle Gruppen an der Schnittstelle zwischen öffentlicher und privater Religion große Bedeutung besessen haben. Feste wie die Saturnalien oder das divinatorische Wetttrinken der Anna Perenna am 15. März[64] dürften weniger in anarchischem öffentlichen Besäufnis als im gepflegten Alkoholkonsum einander bekannter und einigermaßen stabiler Freundes- und Nachbarschaftsgruppen stattgefunden haben. Die ungewöhnliche Stabilität des römischen Festkalenders dürfte gerade darin eine ihrer Ursachen haben, dass mit der Institution der *ludi* eine Kultform etabliert wurde, die in der Groß- und beinahe Millionenstadt Rom auch solche Individuen einbinden konnte, denen die Integration in solche informellen Gruppen fehlte; das ist freilich nicht mehr als eine Hypothese.

6.3 Führungspositionen

Auf die flache Rangordnung in römischen religiösen Gruppen habe ich bereits mehrfach hingewiesen. Ohne den Zwang einer Großorganisation (wie etwa des römischen Heeres) konnten religiöse Gruppen ihre Führungspositionen an Schemata informeller Gruppenführung anpassen. Kultische Kompetenz, Außenvertretung und finanzielle Verfügung mussten dazu nicht zusammenfallen. Es ist kein Zufall, dass die komplizierteste religiöse Hierarchie sich in einer Gruppe findet, die weitestgehend mit einer natürlichen Gruppe zweier verwandter Familien identisch ist, mit der *spira* der Agrippinilla, die sich in einer heute im Metropolitan-Museum aufbewahrten Inschrift vor den Toren Roms in Torrenuova ein Denkmal gesetzt hat.[65]

6.4 Öffnung nach außen

Die Prozesse der Zurechnung zu Gruppen, *in-group-* und *out-group*-Phänomene, zählen zu den spannendsten Ergebnissen der Gruppen-Forschung und wohl auch zu jenen, die am weitesten und fahrlässigsten Übertragung auf soziale Großgruppen gefunden haben. Die Verwendung von Sprachen oder Namensformen – Lateinisch oder Griechisch, *tria nomina* oder Supernomina –, das Fehlen oder Hervorheben sozialer und rechtlicher Merkmale – Beruf, Freigelassenenstatus – hat immer wieder zu weitreichenden Hypothesenbildungen geführt. So deutlich hier der uniformisierende Einfluss von Gruppenpraktiken ist, so wenig klar ist der Umfang dieses Einflusses, da in der Regel das Spektrum der Alternativen der gewählten kommunikativen Form unklar

64 LAMACCHIA 1958; PORTE 1971; HALL 1990; zu den überraschenden Neufunden jetzt PIRANOMONTE 2002.

65 *Inscriptiones Graecae urbis Romae* 160 = American Journal of Archaeology 37 (1933), 215-263; dazu SCHEID 1986.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

ist: Die Verwendung des Lateinischen muss griechische Alltagssprache nicht ausschließen, der lateinische Name nicht orientalische Herkunft, die einstellige Namensform nicht römisches Bürgerrecht; ein Freigelassener muss auf diesen Umstand nicht hinweisen.[66] Oft ist nicht einmal klar, ob sich inschriftliche Kommunikation an andere Gruppenmitglieder richtete oder auch darüber hinaus Leser suchte.

Ein wichtiger Grund, nach außen auszugreifen, dürfte vielfach die Suche nach einer stabilen Finanzierung der Gruppenaktivitäten gewesen sein. Nicht das Versicherungsprinzip der Umlage in Form von Mitgliedsbeiträgen bedeutete den wichtigsten Gewinn für Gruppen, sondern der Sponsor, die Gewinnung eines Patrons (oder einer Matron, um den jüdischen Titel der *mater synagogae* zu variieren). Der Religionssoziologe Günter Kehrer geht so weit, in diesem Bemühen die primäre Form von Mission auszumachen, als „Resultat der Lösung des Alimentationsproblems".[67] Das Alimentationsproblem auf diese Weise zu lösen zu suchen, setzt allerdings eine Gesellschaft voraus, die durch starke Stratifizierung und große Vermögensunterschiede geprägt ist. Für die senatorischen *collegia sacerdotum* war das kein Thema, und der Entzug der öffentlichen Finanzierung durch den Kaiser am Ende des vierten Jahrhunderts n. Chr. dürfte allenfalls die Virgines Vestales wirklich getroffen haben.[68]

Was aber tun mit so gewonnenen Überschüssen? Aufwändige Gruppenfeste und repräsentative Kultbauten, wie sie etwa vielfach den Isis-Kult charakterisieren, bedeuten nicht nur, den Anschluss an öffentliche Formen zu suchen. Ein solcher Versuch kennzeichnet den Baustil von Vereinen aller Art, zumal seit dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert.[69] Eine solche Wendung an die Öffentlichkeit bedeutet auch eine Öffnung, bedeutet das Hineinstellen des eigenen Kultes in das öffentliche Spektrum religiöser Wahl, bedeutet Zusehen, Teilnehmen, Sich-selbst-Repräsentieren durch Dedikationen. Kultarchitektur bleibt in diesem Sinne nicht inhaltlich neutral.

7. Schlussbemerkung

In seiner Darstellung der „Religion des hellenistischen Athens" kommt Mikalson zu dem Ergebnis, dass die durch Inschriften nachgewiesenen Vereinsbildungen in dem von ihm überblickten Zeitraum vor allem Gruppenbildun-

66 Vgl. etwa die Diskussion um das Fehlen von Freigelassenen in stadtrömischen jüdischen Inschriften: FUKS 1985.
67 KEHRER 1993, 61.
68 Vgl. dazu RÜPKE 1995.
69 BOLLMANN 1998, 169-171.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

gen ethnischer Minoritäten in der Hafengegend waren.[70] Für die rechtlich ganz anders konstruierte römische Bürgerschaft lässt sich dieser Schluss nicht nachvollziehen. Es ist nicht zu leugnen, dass Gruppenbildungen auf sozialer oder ethnischer Basis erfolgen konnten. Religiöser Kult, die Verehrung von „Theoi patrioi" etwa, konnte eine solche Gruppenbildung legitimieren, konnte Medium einer solchen Gruppenbildung sein. Gerade damit wurde aber kein Abschluss gegen andere erreicht: Die Wahl der Schutzgottheiten von Berufsvereinen war weitgehend konventionell – Minerva, Hercules, Silvanus[71] –, war nicht hochspezifisch. Selbst eine syrische Sonnengottheit unaussprechlichen Namens lud zur Identifizierung mit Deus Sol ein. In welchem Maße das als Störung empfunden wurde, wissen wir nicht: Den Vereinsgesetzen war aber das Unterdrücken von Störungen durch Trunkenheit wichtiger.[72] Das spiegelt auch die Struktur der Interaktion in diesen Gruppen wieder: gelegentlicher gemeinsamer Kult mit gemeinsamen Essen, wobei der Monatsrhythmus kaum je überschritten, selten auch nur erreicht worden sein dürfte. Eine weitreichende „Sonder-Identität" wurde auf dieser Grundlage kaum entwickelt. Solche Gruppen erhoben keinen Monopolanspruch, die Mitgliedschaft schloss Engagement in anderen Kulten nicht aus, ja nicht einmal weitere Mitgliedschaften. Selbst unter den *sacerdotes publici* war Ämterhäufung schick, wenn auch fast unerreichbar. Aber dafür sorgten externe, sorgten politische und rechtliche Mechanismen. Auch eine soziologisch inspirierte Gruppenanalyse erschließt nur einen Teil religiöser Wirklichkeit.

Literatur

AUSBÜTTEL, FRANK M., Untersuchungen zu den Vereinen im Westen des Römischen Reiches (Frankfurter Althistorische Studien 11), Kallmünz 1982.

BAKKER, JAN THEO, Living and Working with the Gods: Studies of Evidence for Private Religion and its Material Environment in the City of Ostia (100–500 AD) (Dutch Monographs on Ancient History and Archaeology 12), Amsterdam 1994.

BAUMAN, R. A., „The suppression of the Bacchanals: five questions", in: Historia 39 (1990), 334-348.

BEARD, MARY, „Writing and Ritual: A Study of Diversity and Expansion in the Arval Acta", in: Papers of the British School at Rome 53 (1985), 114-162.

BEARD, MARY, JOHN NORTH & SIMON PRICE, Religions of Rome, 1: A History. 2: A Sourcebook, Cambridge 1998.

BECKFORD, JOHN A., Religious Organizations (Current Sociology 21/2), Den Haag 1973.

BENDLIN, ANDREAS, Social Complexity and Religion at Rome in the Second and First Centuries BCE, Dissertation Oxford University 1998.

70 MIKALSON 1998, 152-155.

71 S. BOLLMANN 1998, 34f.

72 S. KLOPPENBORG 1996; COTTER 1996.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

— „Looking Beyond the Civic Compromise: Religious pluralism in late republican Rome", in: EDWARD BISPHAM & CHRISTOPHER SMITH (Hg.), Religion in Archaic and Republican Rome and Italy: Evidence and Experience, Edinburgh 2000, 115-135; 167-170.

BOLLMANN, BEATE, Römische Vereinshäuser: Untersuchungen zu den Scholae der römischen Berufs-, Kult- und Augustalen-Kollegien in Italien, Mainz 1998.

BOUMA, JELLE, Religio votiva: The archaeology of latial votive religion: 5th–3rd c. BC., 3 Bde., Groningen 1996.

BREMMER, JAN [N.], „Slow Cybele's Arrival", in: DERS. & N. H. HORSFALL (Hg.), Roman Myth and Mythography (University of London Inst. of Classical Studies: Bulletin Suppl. 52), London 1987, 105-111.

BURKERT, WALTER, „Greek Poleis and Civic Cults: Some Further Thoughts", in: MOGENS HERMAN HANSEN & KURT RAAFLAUB (Hg.), Studies in the Ancient Greek Polis (Historia Einzelschriften 95), Stuttgart 1995, 201-210.

CANCIK-LINDEMAIER, HILDEGARD, „Der Diskurs Religion im Senatsbeschluß über die Bacchanalia von 186 v. Chr. und bei Livius (B. XXXIX)", in: HUBERT CANCIK (Hg.), Geschichte – Tradition – Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag, 2: Griechische und Römische Religion, Tübingen 1996, 77-96.

CHAUSSON, FRANÇOIS, „Vel Iovi vel Soli: quatre études autour de la Vigna Barberini (197-354)", in: Melanges d'École française de Rome, Antiquité 107 (1995), 661-765.

CLAUSS, MANFRED, Mithras: Kult und Mysterien, München 1990.

COLE, SUSAN GUETTEL, „Civic Cult and Civic Identity", in: Sources for the ancient Greek city-state. Symposium August, 24–27 1994 (Polis Centeret. Acts Copenhagen Polis Centre 2), Kopenhagen 1995, 292-325.

COMELLA, ANNAMARIA & GRETE STEFANI, Materiali votivi del santuario di Campetti a Veio: Scavi 1947 e 1969 (Corpus delle stipi votive in Italia 5 [Regio VII, 2] = Archeologica 84), Rom 1990.

COOLEY, CHARLES H., Social Organization: A Study of the Larger Mind, New York 1909.

COSTANTINI, SARA, Il deposito votivo del Santuario campestre di Tessennano (Corpus delle stipi votive in Italia 8 [Regio VII, 4] = Archeologica 112), Rom 1995.

COTTER, WENDY, „The Collegia and Roman Law: State restrictions on voluntary associations, 64 BCE–200 CE", in: JOHN S. KLOPPENBORG & STEPHEN G. WILSON (Hg.), Voluntary Associations in the Graeco-Roman World, London 1996, 74-89.

DIXON, SUZANNE, The Roman Family, London 1992.

EGELHAAF-GAISER, ULRIKE, Kulträume im römischen Alltag: Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 2), Stuttgart 2000.

EGELHAAF-GAISER, ULRIKE & ALFRED SCHÄFER (Hg.), Religiöse Vereine in der römischen Antike (Studien und Texte zu Antike und Christentum 13), Tübingen 2002.

ESTEL, BERND, „Identität", in: HrwG 3 (1993), 193-210.

FRATEANTONIO, CHRISTA, „Bacchanal(ia)", in: Der Neue Pauly 2 (1997), 389-390.

FUKS, G., „Where have all the Freedmen Gone? On an Anomaly in the Jewish Grave-Inscriptions from Rome", in: Journal of Jewish Studies 36 (1985), 25-32.

GARDNER, JANE F. & THOMAS WIEDEMANN, The Roman Household: A Sourcebook, London 1991.

GIAMMARCO RAZZANO, M. CARLA, „I 'Galli di Cibele' nel culto di età ellenistica", in: Miscellanea greca e romana 8 (Studi pubblicati dall'Istituto italiano per la storia antica 33), Rom 1982, 227-266.

GLADIGOW, BURKHARD, „Kollektive Verbindlichkeiten und religiöse Identität in polytheistischen und monotheistischen Religionen", in: WALTER KERBER (Hg.), Die Wahrheit der Religionen (Fragen einer neuen Weltkultur 10), München 1994, 183-242 (mit Diskussion).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

GRAILLOT, HENRI, Le culte de Cybèle mère des dieux à Rome et dans l'empire romain (Bibliothèque des écoles françaises d'Athène et de Rome 107), Paris 1912.

GRUEN, ERICH S., Studies in Greek Culture and Roman Policy (Cincinnati Classical Studies 7), Leiden 1990.

HALL, JOHN FRANKLIN, „Mars and Anna Perenna: March gods and the Etruscan New Year in archaic Roma", in: J. LUNDQUIST, J. & S. RICKS (Hg.), By study and also by faith 1: Essays in Honor of Hugh W. Nibley, Salt Lake City 1990, 643-658.

HARMON, DANIEL P., „The Family Festivals of Rome", in: ANRW II.16,2 (1978), 1592-1603.

HÖLKESKAMP, KARL-JOACHIM, „The Roman Family", in: HARRIET FLOWER (Hg.), The Cambridge Companion to the Roman Republic, Cambridge 2003 (im Druck).

KEHRER, GÜNTER, Organisierte Religion. Stuttgart 1982.

— „Gruppe/Gruppendynamik", in: HrwG 3 (1993), 51-63.

KIPPENBERG, HANS G., „Christliche Gemeinden im Römischen Reich: *Collegium licitum* oder *illicitum*?", in: MANFRED HUTTER et al. (Hg.), Hairesis: Festschrift für Karl Hoheisel zum 65. Geburtstag (Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 34), Münster 2002, 172-183.

KLOPPENBORG, JOHN S., „Collegia and thiasoi: Issues in function, taxonomy and membership", in: KLOPPENBORG & WILSON 1996, 16-30.

KLOPPENBORG, JOHN S. & STEPHEN G. WILSON (Hg.), Voluntary Associations in the Graeco-Roman World, London 1996.

LAMACCHIA, ROSA, „Annae Festum Geniale Perenne", in: Parola di Passato 13 (1958), 381-404.

LAMPE, PETER, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte, 2., überarb. u. erg. Aufl. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2,18), Tübingen 1989.

LATTE, KURT, Römische Religionsgeschichte (Handbuch der Altertumswissenschaft 5,4), München 1960 (ND 1967).

LEMBKE, KATJA, Das Iseum Campense in Rom. Studie über den Isiskult unter Domitian (Archäologie und Geschichte 3), Heidelberg 1994.

MARCHI, ATTILIO DE, Il culto privato di Roma antica 1: La religione nella vita domestica: Iscrizioni e offerte votive; 2: La religione gentilizia e collegiale, Mailand 1896–1903.

MARKSCHIES, CHRISTOPH, Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 65), Tübingen 1992.

MERKELBACH, REINHOLD, Mithras, Königstein 1984.

MIKALSON, JON D., Religion in Hellenistic Athens (Hellenistic Culture and Society 29), Berkeley 1998.

MOMMSEN, THEODOR, De collegiis et sodaliciis Romanorum, Kiel 1843.

MONTANARI, ENRICO, Identità culturale e conflitti religiosi nella Roma repubblicana (Filologia e critica 54), Rom 1988.

NAGY, AGNES ANNA, „La forme originale de l'accusation d'anthropophagie contre les chrétiens, son development et les changements de sa représentation au IIe siècle", in: Revue des Etudes Augustiniennes 47 (2001), 223-249.

— „Superstitio et coniuratio", in: Numen 49 (2002), 178-192.

NOY, DAVID, Foreigners at Rome: Citizens and Strangers, London 2000.

PAILLER, JEAN-MARIE, Bacchanalia: La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en italie: vestiges, images, tradition (Bibliothèque des écoles françaises d'Athène et de Rome 270), Rom 1988.

PAUTASSO, ANTONELLA, Il deposito votivo presso la porta nord a Vulci (Corpus delle stipi votive in Italia 7 [Regio VII, 3] = Archeologica 107), Rom 1994.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

PIETRI, CHARLES, „Evergétisme et richesses ecclésiastique dans l'Italie du IV^e à la fin du V^e s.: l'exemple romain", in: Ktema 3 (1978), 317-337.
PIRANOMONTE, MARINA (Hg.), Il santuario della musica e il bosco sacro di Anna Perenna, Mailand 2002.
POLIGNAC, FRANÇOIS DE, La naissance de la cité grecque: cultes, espace et société VIII^e-VII^e siècles avant J.-C. Préface de Claude Mosse, Paris 1984.
— „Repenser la 'cité' Rituels et société en Grèce archaïque", in: MOGENS HERMAN HANSEN & KURT RAAFLAUB (Hg.), Studies in the Ancient Greek Polis (Historia Einzelschriften 95), Stuttgart 1995, 7-19.
— Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-State, Chicago 1995a.
PORTE, DANIELLE, „Anna Perenna, 'bonne et heureuse année'?", in: Revue de Philologie ser. 3, 45 (1971), 282-291.
RAWSON, BERYL (Hg.), The Family in Ancient Rome: New Perspectives, London 1986.
RÜPKE, JÖRG, „Was kostet Religion in Rom? Quantifizierungsversuche für die Stadt Rom", in: HANS G. KIPPENBERG & BRIGITTE LUCHESI (Hg.), Lokale Religionsgeschichte, Marburg 1995, 273-287.
— „Les archives des petits collèges: Le cas des vicomagistri", in: La mémoire perdue: Recherches sur l'administration romaine (Collection de l'École française de Rome 243), Rom 1998, 27-44.
— „Kommensalität und Gesellschaftsstruktur: Tafelfreu(n)de im alten Rom", in: Saeculum 49 (1998a), 193-215.
— „Apokalyptische Salzberge: Zum sozialen Ort und zur literarischen Strategie des ‚Hirten des Hermas'", in: Archiv für Religionsgeschichte 1 (1999), 148-160.
— Die Religion der Römer: Eine Einführung, München 2001.
— „Möglichkeiten und Grenzen der Prosopographie: Die Kalatorenlisten der Jahre 101 und 102 n. Chr.", in: CHRISTOPH AUFFARTH & JÖRG RÜPKE (Hg.), Epitomè tês oikouménes: Studien zur römischen Religion in Antike und Neuzeit. Festschrift für Hubert Cancik und Hildegard Cancik-Lindemaier (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 6), Stuttgart 2002, 89-111.
— „Collegia sacerdotum: Religiöse Vereine in der Oberschicht", in: ULRIKE EGELHAAF-GAISER & ALFRED SCHÄFER (Hg.), Religiöse Vereine in der römischen Antike (Studien und Texte zu Antike und Christentum 13), Tübingen 2002a, 41-67.
— „Acta aut agenda: Schrift-Performanz-Beziehungen in der römischen Religionsgeschichte", in: BENEDIKT KRANEMANN & JÖRG RÜPKE (Hg.), Das Gedächtnis des Gedächtnisses. Zur Präsenz von Ritualen in beschreibenden und reflektierenden Texten (Europäische Religionsgeschichte 2), Marburg 2003, 11-38.
— „Transferring Religious Structure: Observations on Judaism, Iuppiter Dolichenus and Other Oriental Cults in Rome", in: ANDREAS BENDLIN (Hg.), Religion and Culture in the Eastern Parts of the Roman Empire, Tübingen 2003a (im Druck).
RUTGERS, LEONARD VICTOR, The Jews in Late Ancient Rome: Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora (Religions in the Graeco-Roman World 126), Leiden 1995.
SCHEID, JOHN, „Le thiase du Metropolitan Museum (IGUR I,160)", in: L'Association Dionysiaque dans les sociétés anciennes: Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome (Rome 24-25 mai 1984) (Collection de l'École française de Rome 89), Rom 1986, 275-290.
— Romulus et ses frères: Le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 275), Rom 1990.
— Le collège des frères arvales: Étude prosopographieque du recrutement (69-304) (Saggi di storia antica 1), Rom 1990a.
SOURVINOU-INWOOD, CHRISTIANE, „What is Polis Religion?", in: OSWYN MURRAY & SIMON PRICE (Hg.), The Greek City: From Homer to Alexander, Oxford 1990, 295-322.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

STEUERNAGEL, DIRK, „‚Corporate Identity': Über Vereins-, Stadt- und Staatskulte im kaiserzeitlichen Puteoli", in: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Rom 106 (1999), 149-187.

— „Kult und Community: Über Sacella in den Insulae von Ostia", in: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Rom 108 (2001), 41-56.

STRATEN, F. T. VAN, „Gifts for the Gods", in: H[ENDRIK] S[IMON] VERSNEL (Hg.), Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World (Studies in Greek and Roman Religion 2), Leiden 1981, 65-151.

— „Images of Gods and Men in a Changing Society: Self-identity in Hellenistic Religion", in: A. BULLOCH et al. (Hg.), Image and Ideologies, Berkeley 1993, 248-264.

VOGT-SPIRA, GREGOR, „Literarische Imitatio und kulturelle Identität", in: GREGOR VOGT-SPIRA & BETTINA ROMMEL (Hg.), Rezeption und Identität: Die kulturelle Auseinandersetzung Roms mit Griechenland als europäisches Paradigma, Stuttgart 1999, 22-37.

WALTZING, J.-P., Étude sur les corporations professionnelles chez les romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident, 4 vols., Louvain 1895–1900.

WHITE, MICHAEL L., Building God's House in the Roman World: Architectural Adaption among Pagans, Jews, and Christians, Baltimore & London 1990.

WISEMAN, T. P., „Liber Myth, Drama and Ideology in Republican Rome", in: CHRISTER BRUUN (Hg.), The Roman Middle Republic: Politics, Religion, and Historiography c. 400–133 B.C. (Acta Instituti Finlandiae 23), Rom 2000, 265-299.

WOOLF, GREGORY, „Polis-Religion and its alternatives in the Roman Provinces", in: HUBERT CANCIK & JÖRG RÜPKE (Hg.), Römische Reichsreligion und Provinzialreligion, Tübingen 1997, 71-84.

ZAPPATA, EMANUELA, „Les divinités dolichéniennes et le sources épigraphiques latines", in: GLORIA M. BELLELLI & UGO BIANCHI (Hg.), Orientalia sacra urbis Romae: Dolichena et Heliopolitana. Recueil d'études archéologiques et historico-religieuses sur les cultes cosmopolites d'origine commagénienne et syrienne (Studia Archaeologica 84), Rom 1996, 87-255.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

Confession, Secrecy, and Ancient Societies

FRITZ GRAF

I

In contemporary Western religious culture, confession of sin is immediately associated with secrecy and with the rituals of the Catholic Church. What the Catholic Church more fully calls auricular confession, 'confession into the ear' of a priest, is one of the most important areas of interaction between the clergy and the individual members of the Church. It is a ritual that is performed both on a regular basis and whenever need arises, and it is surrounded by secrecy. The way the confessional is constructed keeps the identity of the confessing person secret both to the confessor and to any chance bystander, and, more important, the confessor has to keep secret whatever he hears during confession—to the extent that, as a recent case in Chicago showed, even the confession of a murder has to be kept from secular authorities. What matters is the confession in itself: according to the understanding of the Church, the act of confession demonstrates the contrition of the sinner and thus opens the way to acts of penance and through them to God's forgiveness; Augustine, for one, used medical metaphors in order to make the working of confession understandable.[1] It is very much an interaction that takes place between the repentant human sinner on the one hand and God on the other hand, with the priest acting as indispensable mediator of divine forgiveness. The doctrine of the Catholic Church has no place for direct communication between human and God; communication has exclusively to pass through the priest.

Catholic confession has not always been secret. In the fifth century, the Church historian Sozomenus of Gaza describes confession as practiced by the Roman church in a still memorable passage:

> There, the place of those who are in penance is public, and they are standing there, deject and as if in grief. And when the mass is over—in which they cannot participate, despite being initiates—they were throwing themselves to the ground, wailing and lamenting. And the bishop, in tears as well, hastens to meet them and throws himself to the ground with them;

1 Augustin., *Enarr. in psalm.* 66,7 (PL 36,809); see VIGUEUR 1986, 292.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

and the entire community weeps with them. After this, the bishop is the first to get up, and he makes them get up as well; he prays what is fitting on behalf of repenting sinners who have confessed, and he sends them away. And in private, each of them by his own will performs whatever the bishop has ordered him to do—to fast, not to wash, to keep abstinent from food, or anything else, and he does so during all the time the bishop has ordered him. And when that final day arrives, he is healed of his sin as if he had paid the debt of some penalty, and he is united in the church with the people. The bishops of Rome have observed this rite from the very beginnings until our days.[2]

Here, confession is public: the sinners are highly visible, and they are excluded from being part of the community from the moment of their repentance until the fulfillment of the individual rites of penalty. The text does not really say that confession of the sins was public as well; but the context certainly implies it. Sozomenus' description follows a report on secret confession in the church of Constantinople to which the Roman practice of public confessions form a contrast, and Jerome, talking some fifty years before this about the religious fervor of Paulina, makes clear that she

put on sack cloth, made a public confession of error, and on the eve of Passover, in the presence of all Rome, took her stand among the other penitents in the Lateran church [...] and was exposed to view before bishop, presbyters and weeping populace, her disheveled hair, pallid face, soiled hands, and dust-stained neck.[3]

Thus, it is not only the public announcement of being a repenting sinner, but the public confession of one's individual sin that we have to assume for the late antique Roman Church.

Thus, there was a marked change in the ritual of confession in the Roman Church between late antiquity and today. The crucial event was the Lateran council of 1215/16 that instituted the ritual of secret confession church wide; its canon 21 decrees:

Every believer of either gender shall individually confess all sins at least once a year to the own priest [...] and the priest shall be discreet and careful [...] and we decree that, whoever will reveal a sin told him with the aim of penance, he shall not only be deposed from his priestly office but relegated to a closed monastery for perpetual punishment.[4]

Today's practice rests on this canon and its later interpretations and elaborations: the novelty of the move is visible in the huge amount of commentaries and explanations that it generated, starting immediately after the Council.[5]

2 Sozomen., *Hist. Eccl.* 7,16.

3 Jerome, *Letter* 77.4.

4 *Omnis utriusque sexus fidelis [...] omnia sua solus peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti [...] sacerdos autem sit discretus et cautus [...] qui peccatum in poentitentiali iudicio sibi detectum praesumpserit revelare non solum a sacerdotali officio deponendum decernimus, verumetiam ad agendum perpetuam poenitentiam in arctum monasterium detrudendum.*

5 See FABBI 1947; LEA 1911–1915; THURIAN 1962; ROSS 1962; VOGEL 1969.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

But it was not the first attempt to introduce the secret form of confession into Christian ritual.[6] The Eastern Church had done so well before 390 AD, together with the function of a confessor, "one among the priests whose integrity was well-known and who was very discreet and wise."[7] The practice was controversial, and in 390, after the scandal that a female penitent was raped by a deacon, Nectarius, the bishop of church of Constantinople, yielded to large public pressure and abolished silent confession. Sozomenus regrets the move: he understood confession, especially secret confession, as an efficient deterrent of crime.[8]

II

Christianity grew out of an ancient Mediterranean context. In order to understand confession of sin in early Christianity, it will prove helpful to look at this context. Although Hellenistic Judaism is as important as the pagan world of the Roman Empire for our understanding of early Christianity, I shall concentrate on the Graeco-Roman side more than on the Jewish tradition of public confession: my aim is not so much to identify direct possible sources for the Christian ritual, but rather to look at cultural patterns that are shared by the world of early Christianity and its pagan surroundings.

Already Raffaelo Pettazzoni, who wrote the one comprehensive account of confession outside Christianity,[9] was struck by a group of inscriptions that were and still are called 'confession stelae,' 'stèles de confession,' 'Beichtinschriften.' The corpus, published in 1994, consists of 124 inscriptions, with some marginal texts whose relevance is unclear and debated: more recently published texts do not change the overall picture. They all come from Northeastern Lydia and the immediately adjoining regions, and they were recorded in the two centuries between 57 AD and 264 AD.[10]

An early text, written presumably in the later first century AD, shows the mechanism at work:

> Meidon, son of Menandros, performed a ritual banquet for Zeus Trosos, and his servants ate meat before it was sacrificed. And the god made him mute for three months and then ordered him in dreams to erect a stele and inscribe what he was suffering; and at that moment he began to speak again.[11]

---

6 See BREWER 1921; MICHEL 1952.
7 Sozomenus, *Hist. Eccles.* 7,16.
8 Ibid.
9 PETTAZZONI 1936, esp. 172f.
10 PETZL 1994; add RICL 1997 and PETZL 1998. See also CHANIOTIS 1997; RICL 1995.
11 PETZL 1994, no. 1.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

We see a clear causal chain at work. Improper behavior against the god—eating of his portion of meat—leads to punishment of the sinners, or rather of their master who, here as in civil law, is thought responsible for the actions of his slaves. A sudden and inexplicable illness befalls him; more common than loss of voice, as in our text, are loss of sight; but the texts talk also about the sudden death of cattle, of a near relative, often a child, or of the sinner himself. A divine message, in most cases a dream, explains the origin of the misfortune and teaches how the sin can be atoned. Once the sinner obeyed, he is healthy again.

It is obvious that the sequence as experienced by Meidon himself must have been somewhat different from this. Starting point was that he, unexpectedly, lost his voice; there was no good medical reason for it. This left only one of two possible explanations: Meidon was either the victim of malevolent magic, or of divine wrath. Any possible doubt as to the true explanation was removed when the god himself appeared in a dream, explained the reason of the illness and prescribed the method of healing. Meidon gratefully obeyed and regained his health.

The mechanism we see at work here works in very many religious cultures. Sudden misfortune, such as illness or death, lacks a plausible explanation in human terms: this leaves superhuman intervention as the cause.[12] The origin of this intervention has to be clarified; this diagnostic leads to appropriate measures of cure. The reason for divine displeasure is found in improper human actions; as in civil law again, it is irrelevant whether the human action was deliberate or not.[13]

Malevolent magic as a reason for sudden illness or death—masterly explored in the still classic study by Edward Evans-Pritchard[14]—is well attested in the Mediterranean world, although it is not the dominant explanatory paradigm in the Greek and Roman world;[15] there, divine wrath was seen as the most common reason for disaster. It is attested as early as the first book of the *Iliad*: Apollo's wrath is triggered only indirectly by a human transgression insofar as the wronged priest Chryses turns to his god in a curse prayer; the god then sends a plague that decimates the Greek army. Here as elsewhere, a source of superhuman knowledge then has to be tapped in order to identify the reason; in the *Iliad*, it is the seer Kalchas. A hekatomb and a day of singing and dancing by the Greeks—a rather elaborate ritual—restore divine benevolence, but they do so only after the material restitution has been made as well: Agamemnon gives back the priest's daughter, together with a considerable sum of gold. The inscriptions from Asia Minor conform to the over-all

12 In the eyes of evolutionary cognitionists, this reflects one of the 'hardwired' origins of religion, see BOYER 2001.

13 For an anthropological case, see below note 28.

14 EVANS-PRITCHARD 1937.

15 See GRAF 2001.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

pattern, but with one exception. In the *Iliad*, human action—Agamemnon's bad behavior towards the priest Chryses—did not directly lead to divine intervention; it needed a formal complaint lodged with the god by means of Chryses' curse prayer. In the inscription I started with, the act of transgression needs no additional accuser, it immediately provokes divine anger. The reason lies in the nature of the actions: Agamemnon's act is a deliberate and arrogant refusal of rightful claims, while the slaves of Meidon were simply drunk and greedy—as, in the *Odyssey*, Odysseus' companions were on Helios' island where Helios' wrath is also triggered without further intervention.[16] From this follows that, in the *Iliad*, the deliberate action has to be undone as well: Agamemnon has to hand over Chryseis to her father. Deliberate actions that trigger divine wrath either directly or through human intercession are known also in the world of the confession inscriptions. In one inscription the god punished a woman who refused to pay back a loan to the temple by sending her an ailment in her right breast; this made her pay the loan with interest.[17] The wheat she borrowed was sacred to the god, so his interest is obvious—although it is not clear whether the god acted independently or after intercession of the human lender, as in many other cases: according to many texts from Syria to Britain, the hapless lender (or, in case of theft, owner) had resigned his claims and handed them over either in part or entirely to the god who was seen as and usually proved to be a much more efficient debt collector than the humans.

But neither Agamemnon nor the less prominent provincial debtor had to do the one thing, to confess publicly and—by putting up a stone inscription with a full account of transgression, punishment, and healing—permanently record what they had done. Although such public recording seems to be extremely common, according to the corpus of epigraphical texts, only inside firm geographical and chronological limitations, it is not at all unique in antiquity. From another place in Asia Minor, Tyana, we hear about an ordeal: whoever was suspected of perjury drank from a local spring that was sacred to Zeus: if he had committed perjury, the water immediately caused him great pain until he publicly confessed;[18] public confession accompanies ordeals in other epochs and places, such as medieval France.[19] Much earlier, we hear a story that is closely related to the Anatolian texts; it comes from the sanctuary of Asclepius in Epidauros and is part of a long (and sometimes plainly fictional) series of miracle stories that all proclaim the god's powers. A fish dealer had vowed to hand over part of his commercial income to Asclepius, but he then never fulfilled his promise—although, as we must assume, the god had helped him in his business (or healed him from some ailment) and

16 Hom., *Od.* 12.127-142.260-403.
17 PETZL 1994, no. 63, 132/33 AD.
18 Philostr., *Vita Apollinii* 1.6.
19 BERLIOZ 1986.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

thus had kept his side of the contract that a vow is. Soon afterwards, a lightning hit and burnt the fishmongers' stall and all his fish on the market-place of Tegea. This, of course, immediately attracted a crowd: still shaking, the merchant confessed his misdemeanor publicly. The god had pity and restored the fish.[20]

In cases like these, it is the public confession of the sinner alone that restores health or fortune; many instances in the Lydian inscriptions tell exactly the same story. The trajectory, then, becomes evident, and ties in with the psychology of confession. All starts with a transgression, either committed consciously or not: with it, the transgressor cuts himself off from divine protection and grace. This becomes visible in misfortune, illness, or sudden death. Divine protection is restored slowly and in steps. The first step is to make the transgression conscious to the sinner: he has to realize that he committed a transgression against the divine, that he was not just a dummy who did not know what he did, or a daredevil who thought he could get away with it; a dream, a divine messenger, or an oracle point out the truth. This then leads to material restitution, if material restitution is necessary, and to public confession, made permanent by an inscription which, incidentally, must have cost not an inconsiderable sum, not the least since many inscriptions contained more or less elaborate reliefs. Other rituals—basically purificatory sacrifices to the god—are attested in some texts and might have been customary; there might or might not have been also an oral confession preceding the writing of the stele.

In this respect, the trajectory from transgression to penance looks similar to the one that, for Alexandrian Judaism, Philo of Alexandria analyzed: first, there has to be an inner confession, the consciousness of sin, before there can be the outward confession. In Philo, this outward confession is a public one: it serves not only the sinner who thus will change his life, but also the community which is taught a lesson.[21]

Philo neatly justifies public confession not only such as it was current in the Hellenistic synagogue but also in the early Christian church: confession teaches the community. We are inclined to understand this teaching as being ethical only. But at least in the Greek cases on which I focused, this understanding needs qualification. The woman who refused to pay back the loan finally paid back principal and interest to the god "under praise,"[22] as the text has it. Praise—once specified as "praise of thy power"[23]—is common in these inscriptions: the lesson learnt, then, is less one of ethics, but of theology: public confession makes the power of the god—his *dynamis* or *arete*—widely known. The Epidaurian case fits in: it belongs to a Hellenistic collec-

20 HERZOG 1931; LIDONNICI 1995.
21 Philo, *De Exsecr.* 163 [5,374 COHN].
22 Greek *eulogousa.*
23 PETZL 1994, no. 97 (*eulogousa sou ten dynamin*).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

tion of miracle healings, the so-called Epidaurian Healings (*iamata*), whose purpose was to give publicity to the god's immense powers. In a polytheistic world, cults needed promotion; public confessions, made durable through inscribing them on a stele, were as handy an instrument as were the long lists of miraculous healings that even Pausanias, the traveler more interested in antiquities than in anything else, did not fail to mention when he described the sanctuary of Epidaurus.[24]

Transforming a private and secret transgression into public knowledge is not only a way of doing penance for a private act; in a wider social context, it also demonstrates the power of the god, in Epidaurus as well as in Lydia. Many of the transgressions in the inscriptions, by the way, turn out to be perjury, which should not surprise us.[25] Perjury in itself usually becomes manifest only when the divinity who was watching over the oath, stepped in in order to punish the transgressor;[26] this intervention forcefully demonstrates the god's power and care for human society. Some cases confirm that the main aim of these inscriptions is not so much to heal a specific problem but to praise the god. A few texts start out not from a specific transgression, but from a more general insight. "With regard to god Men, Alexander, son of Thallousa, together with Iulius and his sister freed themselves from known and unknown transgressions."[27] We do not know what Alexander had to do, other than to pay for the inscription in order to get away with whatever he thought he had or might have done, nor do we know whether he was conscious of misdeeds or suffering from illness. But the text neatly praises the god's power to benignly forgive those who believe in him.

The same is visible in another case where the confessing person and the victim are not the same. An inscription from 146/147 AD tells us: "Great are the gods who possess Nea Kome! [...] Menophila had been angered by her son Polychronios and had prayed to the gods that she would find satisfaction. He was punished and placated the gods, and the god ordered me to write down the powers (*dynameis*) of the god."[28] Polychronios thus became a victim both of the cursing prayer of his mother and of the god, and the affair was

24 Pausanias 2.27.3: "Inscribed stone slabs (*stelai*) stood within the enclosure; of old, there were more of them; in my time, six were left. On these slabs are inscribed the names of men and women who were healed by Asclepius, together with the disease from which each suffered, and how he was cured" (translation after EMMA and LUDWIG EDELSTEIN).—Other sanctuaries of Asclepius contained similar inscriptions, see the overview by GUARDUCCI 1978, 143-165.

25 See the list in PETZL 1994, xii—and this despite the assertion that "Phrygians do not use oaths" (Nicolaus Damasc., *FGrHist* 90 F. 103), or do so rarely (Socrates, *Hist. eccl.*, 4.28.9).

26 Ancient oaths are very much under-researched; we still rely on the excellent monograph by HIRZEL (1902) and on PLESCIA 1970; more recent, but with a focus on the ancient Near East, is JOANNÈS & LAFONT 1997.

27 PETZL 1994, no. 52.

28 PETZL 1994, no. 47.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

over only when the mother had written the stele: whereas her son was healed, she had to proclaim the praise of the god. The public confession visibly praises the god, it does not humiliate a sinner.

But even here, there might be a more sinister background. The confession of a mother to have cursed her son is unusual, and she had to lay out some money to pay for the stele, as well: since confession stelai were understood as part of the punishment, the mother did not go unruffled. Transcultural comparison sheds some light on this. In other cultures that make public confession a condition, or a means, of healing, anthropologists found, besides the confession of the victim, a second procedure, based on a somewhat different aetiology that is closer to what I would call black magic or sorcery: the ailment is not caused by the patient's own transgression, but by the malevolent action of someone else. A Zulu case neatly shows this. A young woman was in labors but could not give birth, because, as local aetiology had it, her womb was closed. The general opinion among the older wives in the polygamous household where all this took place was that the woman had cheated on her husband and had now to suffer divine punishment. A diviner, however, identified the envy of an older wife of the same man as the evildoer: she had ritually caused the womb to close. Once the older woman confessed this publicly, the birth could take place.[29]

This case might question the theological trajectory I have been relying upon, from distance towards and rejection by the divinity to reconciliation through remorse and penance; it is a trajectory that underlies also the medical metaphors of the Church fathers, for whom confession and penance were healing the wounded soul. But if the confession is someone else's, things look somewhat different, and we need another model. Disease also can be seen as resulting from disorder in an otherwise orderly world, and the person responsible for disease—whether its victim or its sender—was the one responsible for disorder. The confession which praises the power of the god reestablishes the order that goes together with health.[30]

Whatever the model, we can now understand why confession had to be public. All started with the secrecy of transgression—either unconscious and thus unknown to the transgressor himself, or hidden from the community the conscious transgressor was living in. Gods, however, are omniscient, there is no secrecy for them: their intervention transforms this secrecy into public knowledge. And it is public common knowledge only that brings healing.

29 See BERGLUND 1989.
30 See ALBERTZ 2001.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

III

Early Christianity, contemporary to the Anatolian inscriptions, practiced public confession as well; recently, a scholar even argued for Christian influence on these inscriptions. The mechanism at work in Christianity, however, looks slightly different; our main source is Tertullian's treatise *On Penance*, written around 200 AD.[31] Starting point again is a transgression or, in Christian terminology, a sin. Tertullian does not tell us how the sin becomes conscious to the sinner in case it had been committed unconsciously; perhaps a dream, quite certainly a discussion with a priest helped. The insight into the sin leads to self-humiliation, both inwardly and outwardly: inward humiliation leads to the humility necessary to accept one's status as a sinner, outward humiliation is socially manifested by clear signs—to wear sack cloth and put ash on one's head, to refuse to wash or bathe, to eat, drink, or sleep. In the Christian world, public shaming of the sinner was much more manifest than in the Anatolian texts; Tertullian even conceded that many sinners refused penance out of self-respect (*pudor*), that is out of fear for their social position.[32] The signs of shaming visibly segregated the sinners from their community: they looked entirely different, they had their own place outside the Church, and they were excluded from mass and communion. Public confession in front of the community and the ensuing penance ended the segregation: the penitents were first reunited with their bishop, and finally with their congregation.

This then results in a somewhat different interior trajectory, and a somewhat different aim of confession. In Tertullian's words, its aim was the healing of the soul and the reconciliation with god.[33] Sozomenus, the imperial lawyer with a keener insight into social implications, emphasized also the reconciliation with the congregation.[34] By committing a sin, individuals radically separated themselves from their own group: whereas the others were waiting for heaven, the sinners were heading to hell. The prolonged period of penance with its many and manifest signals of otherness and impurity underlined the separation: coming out in front of the entire group, finally, marked the way back. Now that the sinner had confessed his deed, they all knew about it, and this shared knowledge was the first step of aggregation; mass and communion would seal the definite return.

Here, too, the public character of the confession is vital for the success of the operation, but the group, at least in the early church, was much smaller. Again, God's hand had torn away the veil from the secrecy of sin, but confes-

31 Tertullian, *De paenitentia*, esp. 9-12.

32 Ibid., 10; he compares this with many people's reluctance to visit a doctor when they had an illness that concerned the more intimate parts of their bodies.

33 Ibid., 12.

34 *Societas. Hist.* 7,16.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

sion served less to aggrandize His Power (which nobody questioned anyway) than to constitute and define the human community.

Early Christian confession as part of a rite of aggregation is different from what we saw in Anatolia. But there were pagan examples for this, as well: at least the mystery cult of Samothrace demanded the initiate to confess to the priest "the worst thing he had ever done," before he was initiated;[35] this seems a rite that constitutes community through common knowledge of things that otherwise have to be kept secret. The knowledge of the other's sins is part of the secrets the initiates guard together. Christianity, after all, modeled itself after mystery groups, as Zosimus' use of mystery terminology (on the model of Paul) clearly shows. Somewhat more complex is the public confession of sins in the cult of Isis. It is not necessarily connected with initiation, in which case it conforms to the Anatolian model: confession often goes together with healing, and the confessors do it, in Ovid's words, because "the gods are pleased that such proclamations take place and their divine power is confirmed by witnesses."[36] On the other hand, before he was initiated, Apuleius' hero Lucius confessed to his friends and relatives all his adventures that led him to his present situation: "it is tantamount to a confessional statement" that here precedes initiation.[37]

But this way of early Christian community carried in itself the seeds for a new development. It is interesting to see how much Tertullian insists on self-respect (*pudor*) as the motive for refusing penance and confession: public self-humiliation is not to everybody's taste, and certainly not to the taste of the Roman upper-class. It worked in the marginal groups of early Christianity that were highly self-conscious of their otherness, or with the followers of Isis that were a fringe group in Roman society, or in a clearly circumscribed area in Anatolia where a significant number of members of this closed small-scale society was concerned. But once Christianity became the empire-wide form of religion, resistance must have been growing: given that senators and court officials were, as human beings, not exempt from sin, should they, too, walk in sack cloth and ashes, stand outside the church and lament their sins? Jerome's surprise and admiration for the Lady Paulina is telling: she did just that instead of enjoying a well-bolstered widowhood; and the entire city of Rome seems to have shared Jerome's surprise.[38] In the east, this led to the change from public to secret confession at some unknown date before 390

35 Strictly speaking, it is attested only for three Spartans in three passages in Plutarch's *Apophthegmata Laconica* 217c (Antalkidas); 229d (Lysander); 236d (an anonymous Spartan), but it is usually generalized, although sometimes with hesitations, see BURKERT 1993, 184.

36 Ovid, *Epist. ex Ponto* 1.51-56; the key phrase 55f. *talia caelestes fieri praeconia gaudent, ut sua quid valeant numina teste probent*; see also Juvenal, *Sat.* 6. 535-541.

37 Apul., *Metamorph.* 11.19.1, the citation is from GRIFFITHS 1975, 271; see also for Isiac confession the passages collected in MERKELBACH 1995, 285 and *passim*.

38 See above, note 7.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

A.D.: the bishops regarded it as too humiliating to confess one's sins publicly, "as in a theater,"[39] thus they made confession secret and set trustworthy and very discreet elderly priests over it.

This was possible because in Christian reading confession had as one of its aims, as Tertullian said, the healing of the soul and the reconciliation with god. Thus, confession became no more than the starting point for what really counted, doing penance; it was an indicator of the willingness for penitence. In the church of the later fourth century, the Christian congregation was no more a beleaguered group of marginal believers in a sea of happy pagans but more and more the only religious group that counted. To close one's ranks became less important, and to promote God's powers seemed less and less urgent; God's power was visible everywhere. The bishops, shrewd politicians themselves, might also have spotted the gain they got from secrecy: it was now the clergy only that shared the secrets of individual sin and thus could, if need arose, gain power over the sinner's soul (and, in a more cynical vein, over its purse as well). Not everybody liked this—and when, on top of it, a woman was raped in Church by a deacon while doing penance, the urban populace got wild, and Nectarius did what had to be done, as we saw. The incongruence between alleged cause and political reaction points to the strain this newly found power of the clergy had put on the already strained relationship between court and clergy, emperor and bishops.

The Western Church, for whatever reasons, could live better with the strains of public confession; maybe the turmoils of barbarian invasions helped to keep up the need for more group cohesion. It was not until the Lateran Council that the Papacy realized what it could gain by instituting regular secret confessions; one might argue that the thirteenth century in the West had brought a similar consolidation of church power as the fifth had brought in the East. And the logical paradox of Catholic confession—confessing a secret sin to a confessor who, in theory, should not know you and should not remember the confession—shows that other forces were at work to keep the institution intact—for the sinner the benefit of penance, and for the clergy the shared knowledge of as many secrets as there were confessions.

Bibliography

ALBERTZ, RAINER (ed.), Kult, Konflikt und Versöhnung. Beiträge zur kultischen Sühne in religiösen, sozialen und politischen Auseinandersetzungen des antiken Mittelmeerraumes (Veröffentlichungen des Arbeitskreises zur Erforschung der Religions- und Kultur-

39 Sozomen., loc. cit. (above note 7).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

geschichte des Antiken Vorderen Orients 2. Alter Orient und Altes Testament 285), Münster 2001.

BERGLUND, AXEL-IVAR, "Confessions of Guilt and Restoration to Health. Some Illustrative Zulu Examples," in: ANITA JACOBSON-WIDDING & DAVID WESTERLUND (eds.), Culture, Experience and Pluralism. Essays on African Ideas of Illness and Healing (Uppsala Studies in Cultural Anthropology), Uppsala 1989, 109-124.

BERLIOZ, JACQUES, "Les ordalies dans les exempla de la confession (XIIIe-XIVe siècles)," in: JEAN-CLAUDE MAIRE-VIGUEUR (ed.), L'aveu. Antiquité et Moyen-Age, Rome 1986, 315-340.

BOYER, PASCAL, Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought, New York 2001.

BREWER, H., "Die kirchliche Privatbuße im christlichen Altertum," in: Zeitschrift für Katholische Theologie 45 (1921), 1-43.

BURKERT, WALTER, "Concordia discors," in: NANNO MARINATOS & ROBIN HÄGG (eds.), Greek Sanctuaries. New Approaches, London 1993, 178-191.

CHANIOTIS, ANGELOS, "Tempeljustiz im Kaiserzeitlichen Kleinasien. Rechtliche Aspekte der Sühneinschriften Lydiens und Phrygiens," in: GEORG THÜR & JANNIS VELISSAROPOULOS-KARAKOTAS (eds.), Symposium 1995. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte, Köln & Wien 1997, 353-384.

EVANS-PRITCHARD, EDWARD E., Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande, Oxford 1937.

FABBI, FABIO, La confessione dei peccati nel Cristianesimo, Assissi 1947.

GRAF, FRITZ, "Fluch und Segen. Ein Grabepigramm und seine Welt," in: SABRINA BUZZI ET AL. (eds.), Zona Archaeologica. Festschrift für Hans Peter Isler zum 60. Geburtstag, Bonn 2001, 183-191.

GRIFFITHS, JOHN GWYN, Apuleius of Madauros. The Isis-Book, Leiden 1975.

GUARDUCCI, MARGHERITA, Epigrafia Greca IV. Epigrafi sacre pagane e cristiane, Rome 1978.

HERZOG, RUDOLF, Die Wunderheilungen von Epidauros (Philologus, Suppl. 22:3), Leipzig 1931.

HIRZEL, RUDOLPH, Der Eid. Ein Beitrag zu seiner Geschichte, Leipzig 1902.

JOANNÈS, FRANCIS & SOPHIE LAFONT (eds.), Jurer et maudire. Pratiques, politiques et usages juridiques du serment dans le Proche-Orient (Méditerranées. Revue de l'association Méditerranées 10/11), Paris 1997.

LEA, HENRY CHARLES, Storia della confessione auricolare, Mendrisio 1911–1915.

LIDONNICI, LYNN R., The Epidaurian Miracle Inscriptions. Text, Translation and Commentary, Atlanta 1995.

MERKELBACH, REINHOLD, Isis Regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-römische Religion nach den Quellen dargestellt, Stuttgart & Leipzig 1995.

MICHEL, ANDRÉ, "Pénitence et confession aux premiers siècles," in: L'Ami du Clergé 62 (1952), 708-715.

PETTAZZONI, RAFFAELO, La Confessione dei Peccati. 3: Siria, Hittiti, Asia Minor, Grecia, Bologna 1936.

PETZL, GEORG, Die Beichtinschriften Westkleinasiens (Epigraphica Anatolica 22), Bonn 1994.

— "Ein Zeugnis für Sternglauben in Lydien," in: Chiron 28 (1998), 65-75.

PLESCIA, JOSEPH, Oath and Perjury in Ancient Greece, Tallahassee 1970.

RICL, MARIJANA, "The Appeal to Divine Justice in the Lydian Confession Inscriptions," in: ELMAR SCHWERTHEIM (ed.), Forschungen in Lydien (Asia Minor Studien 17), Bonn 1995.

— "CIG 4142—A Forgotten Confession-Inscription from North-West Phrygia," in: Epigraphica Anatolica 29 (1997), 35-43.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

ROSS, JOHN R., The Seal of Confession, Washington 1962.
THURIAN, Max, La confession, Neuchâtel 1962.
VIGUEUR, JEAN-CLAUDE MAIRE (ed.), L'aveu. Antiquité et Moyen-age. Actes de la table ronde, 28–30 mars 1984, Rom 1986.
VOGEL, CYRILLE, Le pécheur et la pénitence dans l'église ancienne, Paris 1969.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:52

Fremde Bilder

Kult und Kunst in den Talmud-Traktaten Abodah Zarah

HUBERT CANCIK

1. Pulchritudo *und* religio *(Cicero)*

1.1 Mit Bildern „überschwemmt"

1.1.1 Bilder aus Erz, in Stein und Ton, gemalt, gewebt, sind in der griechisch-römischen Kultur der Kaiserzeit massenhaft, unübersehbar, unvermeidlich, allgegenwärtig im öffentlichen und privaten Raum, zu Festen und im Alltag. Sie stehen als Schmuck auf den Tempelfirsten, in den Giebelreliefs, in Erz getrieben auf den großen Tempeltüren, als Kultbild im Innern der Cella. Das Kultgerät, Kandelaber, Kessel, Eimer, Wägen sind mit Ornamenten und Bildern überzogen. In den Portiken und Gärten um das Heiligtum stehen die Bilder frei, in Nischen, in Häuschen, auf Pfeilern. Es sind einzelne Figuren oder Gruppen, die verwickelte Mythen erzählen. Sie halten Symbole in den Händen: Szepter, Kugel, Kranz, Donnerkeil. Ihre Boten- und Erscheinungstiere stehen dabei: Adler, Pfau, Eule, Taube für Zeus, Hera, Athene, Aphrodite. Der Jude erkennt daran, dass diese Bilder wahrscheinlich Kult und „verboten" sind.[1]

Bilder stehen nicht nur in Kultanlagen, sondern in großer Fülle auf dem Markt, in den Gymnasien, an Brunnen und Nymphäen, vor und in den Theatern und Bädern.

Bilder stehen auch außerhalb der Stadt: an den Toren, den Ehrenbögen, an den Wegen die Hermen, an Kreuzwegen die Dreiheit Artemis-Selene-Hekate/Diana-Luna-Hecate, auf den Feldern der hölzerne Priap. Neben der Quelle steht die Nymphe mit Wassergefäß und spiegelt sich im See – ist ihr Wasser dann noch erlaubt?[2]

Entlang den Ausfallstraßen liegen die Gräber der Stadt: auch sie ein Ort für Bilder. Die kleinen Tempelchen oder üppigen Mausoleen sind gefüllt mit

1 Vgl. mAZ 3,1.
2 bAZ 3,5 (S. 580f. GOLDSCHMIDT).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

den Büsten oder Standbildern der Verstorbenen. Sarkophage zeigen Eroten, dionysische Lebensfreude, allegorische Mythen, Funeralsymbolik.

In den Privathäusern beherbergt eine Nische in der Wand die Schutzgötter des Hauses,[3] in wohlhabenden Häusern liegt ein figurenreicher Mosaikfußboden, an den Wänden finden sich Gemälde oder bestickte Textilien. Geschirr und Gerät sind mit Bildern geschmückt, festliches zumal. Der Alltag fordert Siegel und Münzen, und darauf stehen sie wieder – die Kultbilder, die Tempel, die Kaiserbüsten.[4] Ohne sie geht kaum ein Handel.

1.1.2 Die bilderreiche, augenfreudige Kultur der Griechen hat das alte Italien und Rom „überschwemmt" und, wie Marcus Terentius Varro (um 50 v. Chr.) beklagt, die – wie er annimmt – gute, einfache, bildlose Religion der alten Römer zerstört.[5] Dennoch hat Varro Kultbilder ausführlich beschrieben und ein Werk "Über Bilder" mit vielen hundert Abbildungen verfasst.[6] Die Freude am Beschreiben von Bildern beginnt mit Homers „Schildbeschreibung", entwickelt eine feste Form (*ekphrasis, descriptio*) und erhält sich bis ans Ende der Antike. Einen Verschnitt antiker Kunstgeschichtsschreibung und Kunsttheorie bietet Plinius der Ältere (gest. 79 n. Chr.) in seiner Naturgeschichte. Auch er beklagt die Bilderfülle, den „unendlichen" Umfang der Kunstgeschichte (34 §35); „unzählbar" seien die Künstler und ihre Werke. Allein Lysipp habe 1 500 Werke geschaffen, und alles Meisterstücke (34 §37). Mythen und philosophische Theorie begründen Umfang und Bedeutung dieser „unglaublichen" (34 §38) Kunstproduktion. Der Mensch selbst ist ein Kunstwerk, von Prometheus aus Lehm geformt und zur „Herrschaft" (*dominari*) über die Welt bestimmt.[7] Pygmalion bringt mit seiner Liebe ein Bild, das er geschaffen, ins Leben.[8] Die täuschende Naturähnlichkeit, die scheinbare Lebendigkeit des Kunstwerks ist eine verbreitete Kategorie antiker Kunstbeschreibung.[9] Der Kosmos selbst ist ein Kunstwerk, so die Kosmostheologie der Stoiker, „in ihm besteht außerordentliche Schönheit und Zierde".[10] Die Natur ist vernünftig und kunstreich (*artificiosus*). Die menschlichen Künste, so die stoische Anthropologie, ahmen das Schöpferische in der Natur nach:[11]

---

3 Vgl. Weisheit 13.

4 bAZ 3,3 (S. 568 GOLDSCHMIDT).

5 Varro, *Antiquitates rerum divinarum* I frg. 38 (CARDAUNS).

6 Varro, *Hebdomades vel de imaginibus*; vgl. CANCIK & CANCIK-LINDEMAIER 2001, bes. 43-49.

7 Ovid, *Metamorphosen* 1,83-84. Vgl. RIEDEL 2002.

8 Ovid, *Met.* 10,243-297.

9 „Wunder der Wahrscheinlichkeit": Plinius, *Naturalis historia* 34 §38.

10 Cicero, *De natura deorum* 2,22,58: *„(mundus), ut in eo eximia pulchritudo sit atque omnis ornatus"*.

11 Cicero, *Nat. deor.* 1,11,57: *„censet (sc. Zeno) enim artis maxume proprium esse creare et gignere, quodque in operibus nostrarum artium manus efficiat, id multo artificiosius naturam efficere*, [...]".

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

„denn das ganz Eigentümliche der Kunst (*ars*) ist es, zu schöpfen und zu zeugen".

Die Natur lehrt den Menschen viele Künste.[12] Er kann malen, formen, bildhauern, musizieren. Der Mensch nutzt Tiere, Äcker, Bergwerke; er beherrscht Wind, Land, Gebirge, Seen und Flüsse: „Mit unseren Händen schließlich versuchen wir, in der Natur der Dinge sozusagen eine andere (zweite) Natur (*alteram naturam*) zu erzeugen." So gewaltig wird römisches Kulturbewusstsein, dass schließlich, in Übersteigerung und Verkehrung stoischer Anthropologie, die Natur die Kunst nachahmt.[13]

Die so zahlreichen und schönen Bilder der griechisch-römischen Kultur erzählen also nicht nur die Mythen von Göttern und Heroen, sie sind nicht nur Kultbild und Schmuck, sie vermitteln nicht nur Menschenbilder, Lebensformen und Naturanschauung: sie sind Teil einer „zweiten Natur", die Griechen und Römer sich geschaffen haben. Es ist verständlich, dass nicht jeder in dieser „anderen" Welt leben wollte.

1.2 „Alle Bilder sind verboten"

1.2.1 „Alle Bilder (*tselamim*) sind verboten",[14] so beginnt lapidar der Teil über Bilder im Traktat „Fremder Dienst" (Abodah Zarah) des babylonischen und palästinischen (Jerusalemer) Talmud.[15] Dann gibt es freilich vielerlei Definitionen, Unterscheidungen, Ausnahmen, etwa nach dem Ort – ob in Dorf oder Großstadt, nach dem Erhaltungszustand – ob unversehrt oder zerbrochen, nach dem Grade der Sakralität – ob konsekriert oder profan, nach dem Gegenstand – ob Sonne und Mond oder Planeten. Grundregel und Ausgangspunkt für alle Distinktionen aber bleibt der Satz: „Alle Bilder sind verboten".

Die Bilder wirken, so scheint es, bedrohlich, sie lösen Angst aus; das bringt sie selbst in Gefahr:[16] „R. Johanan (3. Jh. n. Chr.) sagte: Es ist erlaubt, sie anzusehen, wenn sie herabgestürzt sind." Das beschädigte, fragmentierte oder zu annihilierende Bild wird wichtiger als das integre. Die Kontrolle des Blicks wird fromme Verpflichtung.

1.2.2 „Fremder Dienst", fremde Bräuche, fremde Bilder der anderen Götter: die Traktate Abodah Zarah zeigen die klassische Kunst, die Bildervereh-

12 Cicero, *Nat. deor.* 2,60,150-152.

13 Ovid, *Met.* 3.158f.: „*imitaverat artem/ ingenio natura suo*".

14 mAZ 3,1.

15 Beide Traktate sind durch neuere Übersetzungen, zweisprachige Ausgaben (GOLDSCHMIDT 1933) und (Teil-) Kommentare (HADAS-LEBEL 1979) erschlossen und somit auch für den Religionshistoriker, der nicht mit ausreichenden Kenntnissen der orientalischen Sprachen diese Ausgaben kontrollieren kann, zu benutzen.

16 jAZ 3,1. Schriftbeweis ist Ps. 37,34 (36,34): „*excidium impiorum laetus videbis*". Der Mensch und sein Bild sind gleichgesetzt.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

rung, die menschenförmigen Gottheiten der Hellenen und Römer aus ungewohnter Perspektive, von außen und von unten. Sie äußern nicht einverständige Kritik an Auswüchsen, wie deren Philosophen und Satiriker sie übten, sondern grundsätzliche Ablehnung und nicht selten Hohn und Blasphemie. Weitsichtige Lehren anerkennen die Differenz von Kultwert und Kunstwert und begründen, indem sie die Möglichkeit, Bilder zu profaniern, einschränken, einen Schutz der fremden Bilder.

Die ungewohnte Perspektive, das Fehlen von Mythen, von priesterlich-theologischer Spekulation, von Allegorese, von philosophischer Kritik und Rechtfertigung konzentriert die Aufmerksamkeit auf die sozusagen ‚alltägliche' Religion, die Hellenen und Römer, die „Perser" und andere Völker in Syrien, Mesopotamien, Palästina (2.–4. Jh. n. Chr.) praktizierten. Wir sehen einen Ausschnitt aus dem Festkalender: Saturnalien, Kalenden, Kaiserfeste; Familienfeste (erste Bartschur; Ankunft; Hochzeit).[17] Seines Material- und Nutzwertes wegen wird das Kultgerät genannt, darunter Bilder aller Art, Kultmaterial, die Votivgaben auf einem Steinmal für Hermes. Das Interesse ist nicht ethnografisch, historisch, antiquarisch, perihegetisch, wie etwa bei Herodot, Varro, Pausanias, wenn sie eigene oder fremde Religionen und Kultusaltertümer beschreiben. Die Architektur und Ausstattung der Kultanlagen, Theater, Thermen, heiligen Haine, die Stifter der Votivgaben, die Künstler werden nicht erwähnt. Es interessiert nur, ob und was Juden an diesen Festen handeln dürfen; wann Kultgerät profan wird und für andere Zwecke genutzt werden kann; ob und unter welchen Einschränkungen Kultanlagen, Haine, Badeanstalten benutzt werden können. Es gibt, soweit ich sehe, in Abodah Zarah keinen Hinweis darauf, dass „Erkundungen" eingeholt, geschweige denn, dass griechische Fachliteratur, etwa ein ‚Kultschriftsteller' zum Thema Opfer benutzt worden sei.[18]

Anders die graeco-jüdischen und christlichen Autoren. Um 200 n. Chr. schreibt Tertullian, wohl für die Gemeinde in Karthago, seinen Traktat *Über Schaustücke*. Er will seine Leser, darunter christliche Theaterbesucher, über die verschiedenen Arten von Spektakeln unterrichten, über die Ausstattung der Theater, den Gegenstand der Stücke (Mythos, mit Beispielen), über Rituale, etwa die *pompa theatralis* oder *circensis*, und nicht zuletzt über die Ursprünge, den ‚eigentlich' religiösen Charakter dieser Veranstaltungen. Karthago, die Hauptstadt der Provinz Africa, hätte, so möchte man meinen, hinreichend Anschauungsmaterial geboten. Die Stadt besaß immerhin Theater, Odeon, Circus, Amphitheater. Doch Tertullian benutzt und polemisiert

17 Vgl. das für das römische Militär bestimmte Feriale Duranum aus Dura Europos (Mesopotamien), Tempel der Artemis Azzanathkona, Raum W 13 (officium cohortis XX Palmyrenorum); Datierung: 223 (225?)–227 n. Chr.; Edition: R. VON FINK, A. S. HOEY, W. F. SNYDER 1940 (Yale Classical Studies 7, 1-122).

18 Vgl. CANCIK 2001.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

gegen theaterwissenschaftliche Literatur von Varro und Sueton.[19] Deren Gegenstand wiederum sind die alten stadtrömischen Anlagen. Über die Praxis in Karthago, von den Erfahrungen des Autors vernehmen wir dagegen äußerst wenig. Hier gibt es also einen reichen, nicht immer fruchtbaren „Diskurs mit der paganen Welt", aber, im Gegensatz zu Abodah Zarah, wenig praktizierte Religion.

2. „Schmuck" (bAZ 3,1)

2.1 Profane und konsekrierte Bilder

2.1.1 „Über Zeichen" (*De signis*) geht die vierte Abhandlung, die Marcus Tullius Cicero im Jahre 70 v. Chr. gegen einen Kunstfreund, Kunstnarren, Kunsträuber, gegen C. Verres geschrieben hat. Seine Anklage enthält eine kleine Kunstgeschichte Siziliens.[20] „Zeichen" sind hier Statuen, Gemälde, Gefäße, Leuchter, Textilien.

Die erste Fallgeschichte in dieser Abhandlung erzählt den Unterschied von profanen und konsekrierten Bildern. In Thespiai (Boiotien/ Griechenland) stand das Bild des Eros, von Praxiteles (ca. 370–320 v. Chr.) geschaffen. L. Mummius (cos. 146 v. Chr.) habe, so Cicero, alle „profanen Bilder" (*profana signa*) aus der Stadt mitgenommen nach Rom, den marmornen Eros aber nicht angerührt: „weil er konsekriert (*consecratus*) war".[21] Auch unter den „profanen Bildern" dürften sich mythische und kultische Sujets gefunden haben: aber sie waren nicht durch einen förmlichen Akt eines Kultfunktionärs in den Besitz der Gottheit übergegangen und so dem Zugriff des Consuls entzogen.

Die Kategorien ‚profan'/‚konsekriert' und ihre praktische Anwendung sind in dieser Geschichte also erfreulich deutlich. Die Annahme, die Begriffe „säkular" und „reine Dekoration" seien in der Antike nicht denkbar, ist also missverständlich oder falsch.[22] Aber nicht alle Fälle sind so deutlich. Im Hause des C. Heius zu Messana, erzählt Cicero, befand sich eine ‚Kapelle' (*sacrarium*), darin künstlerisch hervorragende Statuen: zwei Korbträgerinnen, Cupido, Hercules; vor den letzteren zwei Altäre, welche beweisen, dass der Raum nicht etwa (nur) ein Museum sei, sondern ein Ort der *religio*. Der

19 Tertullian, *De spectaculis* 5,3; 5,8. Anders in Tertullians Schriften *Apologeticum*; *De corona*; *De idololatria*.

20 CANCIK & CANCIK-LINDEMAIER 2001, §2.

21 Cicero, *In C. Verrem* II 4,2,4.

22 Die Annahme vertritt ELIAV 2002, 420f. Anders SCHWARTZ 1998, 213ff., der aus bAZ III 4 (Aphrodite-Bad) eine „Lehre der reinen Dekoration" erhebt.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

Diebstahl dieser Statuen durch Verres, so will der Ankläger den Richtern suggerieren, ist nicht ein zivilrechtliches, sondern ein Vergehen gegen die Götter. In moralischem und religiösem Sinne ist dies richtig, sakralrechtlich aber ist das Argument unerheblich, da die Statuen offenbar nicht konsekriert waren.[23] Es gibt Grade der Heiligkeit.[24] Desakralisierung ist eine Art „Konversion", ein durchaus legitimes Verfahren, wenn die Voraussetzungen gegeben sind und das Verfahren korrekt ist:[25] „Nach Trebatius heißt das spezifisch ‚profan', was aus dem Status ‚*religiosus*' oder ‚*sacer*' in Nutznießung und Eigentum der Menschen konvertiert worden ist."

Die Übertragung eines menschlichen Gutes an die Götter beginnt mit dem Geben, Schenken, Zusprechen und führt durch ein administratives und rituelles Verfahren zur Konsekration.[26]

2.1.2 Die nach dem römischen Sakralrecht[27] gültig konsekrierten und die nicht konsekrierten Bilder, die „verehrungswürdigen" und die profanen stehen beieinander, sogar in demselben *sacrarium*. Die ‚Korbträgerinnen' des Heius gehören gewiss, trotz ihres erbaulichen Sujets, in die Kategorie ‚profan' und ‚reine Dekoration'. Aber: auch die nicht konsekrierten Bilder können bei Kulthandlungen benutzt werden.[28] Die Bilder erhalten die üblichen Zeichen familialer Zuwendung: Nahrung, Säuberung, Kleidung, Unterhaltung. Die Mischna nennt folgende Akte:[29] umarmen, küssen, vor ihnen fegen, sprengen, baden, parfümieren, ankleiden, beschenken. Natürlich lehnt auch die philosophische Religionskritik diese „Äußerlichkeiten" ab:[30] die morgendliche Begrüßung der Gottheit im Tempel; an den Tempeltüren sitzen; Iuppiter den Schaber, Iuno den Spiegel hinhalten. Vielmehr: „Gott verehrt, wer ihn weiß" – *deum colit qui novit*. Für die allgemeine Frömmigkeit jedoch gilt:[31] Die Bilder werden besichtigt, der Schönheit wegen, und verehrt, der

23 Zu konsekrierten Bildern vgl. Digesten 48,4 (*Ad legem Iuliam maiestatis*) §5: Verkauf von nicht „konsekrierten" Kaiserbildern; §6: „konsekrierte" Kaiserbilder „einschmelzen"; §7: Beschädigung (*violare*) von Bildern und Statuen.

24 Zur Unterscheidung von *loca sacra*, *sancta*, *religiosa* s. Digesten 1,8,6 §2 f.; vgl. CANCIK-LINDEMAIER 1998, 422.

25 C. Trebatius Testa (Jurist, um 84 v. – 4 n. Chr.) bei Macrobius, *Saturnalia* 3,3,2: *Trebatius profanum id proprie dici ait, quod ex religioso vel sacro in hominum usum proprietatem conversum est.* Wohl aus Trebatius, *De religionibus*, 9 (11?) Bücher.

26 Cicero, *Verr.* II 4,29,67: *dare*, *donare*, *dicare* (vgl. *dedicare*) *consecrare Iovi.*

27 Die tatsächliche Geltung des römischen Sakralrechts in den östlichen Provinzen des *imperium*, dem Entstehungsgebiet der beiden Talmud-Corpora, ist unklar.

28 Cicero, *Verr.* II 4,3,6.

29 mSanhedrin 7,6. Untersagt ist weiterhin: opfern, räuchern, libieren, sich vor ihnen niederwerfen, Gelöbnisse ablegen oder erfüllen.

30 Seneca, *Epistulae* 95,47.

31 Cicero, *Verr.* II 4,57,127: über das „Zeichen" Paians aus dem Tempel des Asklepios in Syrakus – *quod omnes propter pulchritudinem visere, propter religionem colere solebant.* Dieses Bild ist *sacrum ac religiosum.*

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

Religion wegen. Kynno geht in den Tempel des Asklepios auf Kos.[32] In den festen Formen der griechischen Gebetssprache, mit schmückenden Namen, Preis, Mythenzitaten, präsentiert sie den Gottheiten ihr Opfertier, einen Hahn.[33] Die Freundin stellt eine Votivtafel, aus Holz oder bemalter Terrakotta, zur Rechten einer Statue der Hygieia auf. Und schon faszinieren sie die „die schönen Bildwerke" (*agálmata*); Kynno kann die Inschrift lesen und betet für die Künstler und den Stifter. Sie bewundert weitere Kunstwerke (*érga*), alle naturgetreu, wie lebendig. Das Bild der Batale ist so echt, dass man die Person selbst nicht mehr braucht: die Fiktion, „die zweite Natur", ist stärker als die Wirklichkeit. ‚Kult-Tourismus' ist keineswegs erst ein neuzeitliches Verhalten, Symptom einer religionsfernen Gesellschaft.[34]

2.2 Verehren, verschönern, nutzen

2.2.1 „Alle Bilder sind verboten": aber „Nutzen", „Schönheit", „Schmuck" trennen auch im Talmud die Verehrung der Kultbilder vom Gebrauch der Kunstwerke, die der Verschönerung dienen.[35] Dass die Grenzen nicht unveränderlich, nicht klar sichtbar, nicht eindeutig sind, haben die Geschichten aus Herondas und M. Tullius Cicero gezeigt. Von Bedeutung für die Verbreitung und den Status der Bilder ist der Unterschied von Stadt und Land. Bilder, die sich in Dörfern befinden, sind, so der babylonische Talmud, aller Wahrscheinlichkeit nach zur Anbetung aufgestellt.[36] Bilder zur Verschönerung kann sich, so die Voraussetzung, ein Dorf nicht leisten. Auch Kaiserbüsten in einem Dorf sind als – von der Obrigkeit gelieferte – Kultbilder anzusehen. ‚Profane' Ehrenstatuen von Dorfbewohnern für die Kaiser sind offenbar unwahrscheinlich. In den großen Städten, in den Toren dagegen stehen die Bilder zum Schmuck; deshalb sind sie „nach allgemeiner Ansicht" erlaubt.[37]

Was zur „Verschönerung der Stadt" geschaffen ist, so der Jerusalemer Talmud, ist erlaubt, verboten, was der Verehrung der Kaiser dient.[38] Dementsprechend gibt es Bilder zum Schmuck der Häuser, die nicht anstößig waren,

32 Herondas (1. Hälfte 3. Jh. v. Chr.), *Mimiamben* 4; zweisprachige Ausgabe mit Anmerkungen von OTTO CRUSIUS & RUDOLF HERZOG, ²1926. Die Mimiamben zeigen religiöse Praxis in einem raffinierten Realismus.

33 Vgl. mAZ 1,5 über die Vorsichtsmaßregeln beim Verkauf eines weißen Hahns an Nicht-Juden.

34 EGELHAAF-GAISER 2000, 305-396: Herbergen und Bäder bei Tempeln.

35 Die talmudische Terminologie gibt keine eindeutigen Unterschiede: *iqonin, iqonia* (aus gr. *eikón* „Bild"); *tselem* „Statue"; *tsorot* „Gestalten"; *tebnita* „Bild" u.a.m. – Einer analogen Differenzierung zwischen Kunst und Kult haben sich die Christianer nach ihrem Sieg über die Religionen der Griechen und Römer bedient, um sich deren Kultur anzueignen: vgl. CANCIK 1986.

36 bAZ 3,1.

37 jAZ 3,1.

38 jAZ 3,1.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

wenigstens nicht immer und nicht überall. „In den Tagen von R. Johanan" (3. Jh. n. Chr.), heißt es im Jerusalemer Talmud, „begannen die Israeliten die Wände zu bemalen, und die Weisen wehrten es ihnen nicht".[39] Analoge Regeln gelten für den Schmuck von Geräten und Menschen. Die Herstellung von Schmuck und von Bauten unterliegt Einschränkungen:[40] „Man darf für Götzen keine Schmucksachen fertigen, Halsketten, Nasenringe und Fingerringe." Aber sogar hier gibt es Dissens:[41] „R. Eliezer (um 100 n. Chr.) sagt, gegen Belohnung sei dies erlaubt."

2.2.2 Nicht nur Kultanlagen, Tore, Märkte sind mit Bildern ausgestattet, sondern auch Bibliotheken, Theater, Badeanlagen. Größere Tempel bieten den Besuchern Herberge, Bäder, Gärten, Speiseräume. Diese Gärten und Bäder können auch Juden unter zwei Voraussetzungen benutzen:[42] (a) die Benutzung ist gratis, was besonders an Festen der Fall ist, oder (b) das Eintrittsgeld geht nicht direkt an die Priester der Kultanlage, sondern an ‚unabhängige' Unternehmer, die die Gärten und Bäder gepachtet haben.[43] Hier wird ein ‚ziviler' Bereich anerkannt, der religiöser Konfrontation entzogen ist.

Eine Badeanstalt ist auch in der Antike mehr als eine hygienische Notwendigkeit. Auch hier stehen Statuen zum Schmuck, aber auch Votivstücke und Altäre.[44] Häufig sind Asklepios und Hygieia, Aphrodite sowie, der Leibesübungen wegen, Hercules. Ein Venus-Bad gibt es in Pompeji und Liternum.[45] In Akko-Ptolemais besuchte R. Gamliel I. (oder II.; um 100 oder 220–250) das „Aphrodite-Bad".[46] Ein „Philosoph" Proklos hält ihm vor: „Es heißt in eurer Thora (5 Mose 13,18): Nichts von dem, was mit dem Banne belegt ist, soll an deiner Hand kleben bleiben. Wieso badest du nun im Aphrodite-Bad?" R. Gamliel gibt zwei Erklärungen: (a) die Statue der Aphrodite wurde zum Schmuck des Bades aufgestellt, nicht das Bad zum Schmuck der Aphrodite; (b) das Verhalten der Badenden (Nacktheit, Unreinheit) beweise, dass es sich nicht um eine Gottheit handle. Im Ergebnis stimmt dies mit den Vorstel-

39 jAZ 3,3.

40 mAZ 1,8,1 (GOLDSCHMIDT, S. 496).

41 mAZ 1,8,1. – Zur Beteiligung an Bauten: mAZ 1,7: „gelangt man an die Nische, wo das Götzenbild aufgestellt wird, so darf man nicht weiterbauen". – Sehr rigide Anforderungen an Handwerker und Künstler, die Christianer sein oder werden wollen, bei Tertullian, *De idololatria* V-VIII.

42 mAZ 2,3.

43 Siehe EGELHAAF-GAISER 2000, 355ff.

44 Vgl. Tertullian, *De idololatria* 15,6f.: *Nam et alia ostia in balneis adorari videmus. [...] Idolo feceris quidquid ostio feceris.* – Augustin, *Epistulae* 46,15.

45 EGELHAAF-GAISER 2000, 383 (zu ILS 5693 und 5723). Zum Bad des Claudius Etruscus: *Statius Silve* 1,5.

46 mAZ 3,4. Abweichende Meinungen in der Gemara. Vgl. mAZ 4,3: Garten und Bad bei einem Tempel.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

lungen von Hellenen und Römern überein.[47] Insofern ist dieser oft behandelte Text ein Beleg für soziale Integration ohne religiöse Akkulturation.[48] Ob es ein „Religionsgespräch" ist, darf man bezweifeln: kein Dialog zwischen dem Rabbi und einem griechischen Philosophen, sondern eine innerjüdische Diskussion.[49] Immerhin, das Bibelzitat wird einem Philosophen mit griechischem Namen in den Mund gelegt, nicht einem Rabbinen; das Aphrodite-Bad bleibt als ein gemeinsamer öffentlicher Raum für Juden und Hellenen möglich; das Bild wird nicht so religiös ‚aufgeladen', dass dadurch auch der soziale und kulturelle Raum fragmentiert würde. Diese Lehre passt zu der ‚Religionspolitik' des *imperium Romanum*.

2.3 Die Kontrolle des Blicks

Wo so viele, so schöne und „wahre" Bilder locken und ängstigen, muss der Blick gelenkt, die Augenlust gezähmt werden. „Als R. Nahum bar Sinai starb", erzählt der Jerusalemer Talmud,[50] „bedeckten sie die Bilder (*eikonia*) mit Matten. Sie sagten: ‚Gerade wie er im Leben nicht auf sie blickte, so lasst ihn auch im Tode nicht darauf blicken'." Er wurde „Nahum der Allerheiligste" genannt, weil er nie auf das Bild einer Münze blickte.

Hier zeigt sich eine rigoristische Tradition, die – im Unterschied zu R. Gamliel – stärker von Bilderfurcht getrieben ist. R. Simeon b. Laqish führt R. Gamliel Zuga die Straße entlang.[51] Der Weg führt an einem Bild vorbei. R. Simeon fragt, was das Gesetz bestimme: „Er sagte zu ihm, gehe vorbei, aber schließe deine Augen."

Diese gut verständliche Vermeidungsstrategie kann sich zu Abscheu, Angst, Aggressivität steigern. „Ein Idol", sagt der Jerusalemer Talmud, „ist wie eine menstruierende Frau."[52] Die Inschriften auf der Basis von Reliefs oder Strategen soll man mindestens am Sabbat nicht lesen.[53] Bilder (*iqonjoth*), so der Jerusalemer Talmud, soll man auch an gewöhnlichen Tagen nicht betrachten; der Schriftbeweis:[54] "Ihr sollt euch nicht zu den Götzen

47 In besonderen Fällen kann das Wasser in einem Bade „konsekriert" sein: EGELHAAF-GAISER 2000, 384 (zu CIL 3,7380).

48 Vgl. BELAYCHE 2001, 86 zum „Galilaea der Heiden"; vgl. SCHWARTZ 1998, bes. 213ff: „The Doctrine of mere Decoration".

49 SCHÄFER 2002, 345f.: „The Yerushalmi does not enter any discourse with the pagan world."

50 jAZ 3,1; NEUSNER 1982, 111f.

51 jAZ 3,11; NEUSNER 1982, 148. Es folgen weitere Beispiele; auch wenn eine Prozession mit Götterbild (*tselma*) vorbeizieht, sollen die Augen geschlossen werden. – Vgl. jAZ 3,13/2: die Augen schließen, wenn man an einer Aschera vorbeigeht.

52 jAZ 3,6; NEUSNER 1982, 136. Zur Unreinheit der menstruierenden Frau vgl. mAZ 3,6.

53 Tosefta Shab.17,1; jAZ 3,1.

54 jAZ 3,1.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

wenden" (2 Mose 19,4). Dies ist eine rigoristische Auslegung der Stelle, die fortfährt: „und sollt euch keine gegossenen Götter machen", also Kult und Verehrung verbietet. R. Jehuda (3. Jh. n. Chr.) aber sagte:[55] „Du sollst dich nicht wenden, sie auch nur zu betrachten." Der Anblick ist aber erlaubt, wenn die Bildes herabgestürzt sind.[56]

Noch rigoroser war im vierten und fünften Jahrhundert die Blick-Kontrolle durch die siegreiche Kirche der Christianer. Die armen Heiden durften nicht einmal zum Himmel und seinen Gestirnen „emporblicken" (gr. *ana-blépein*; lat. *suspicere*), weil sie die Anzeige wegen Götzendienstes befürchten mussten.[57] So gingen sie vornüber gebeugt und fixierten wie vierfüßiges Vieh die ängstlichen Blicke auf den Boden.[58]

3. „Entheiligen" (mAZ 4,5)

3.1 Bilder beschädigen

3.1.1 Die „Konsekration", „Dedikation", „Weihe" eines Gegenstandes, Tieres, Gebäudes, ist durch „heilige Gesetze" und Beschreibungen gut bekannt, die Profanierung sehr viel weniger.[59] Das früheste Beispiel der römischen Religionsgeschichte stammt aus der Zeit der etruskischen Könige (2. Hälfte 6. Jh. v. Chr.). Auf dem Gelände, das Tarquinius mit dem Tempel für Iuppiter Optimus Maximus überbauen wollte, befanden sich ältere Heiligtümer. Sie wurden desakralisiert und umgesiedelt; der Gott Terminus ließ sich nicht „exaugurieren" und musste in das neue Heiligtum einbezogen werden.[60] Ein klassischer Fall ist die „Konsekration" eines Teils des Palastes, den M. Tullius Cicero auf dem Palatin in Rom bewohnte. P. Clodius hatte ihn durch den *pontifex* L. Pinarius Natta der Göttin „Freiheit" weihen lassen (*consecratio, dedicatio*).[61] Der *pontifex* musste mit fester Stimme, ohne zu stocken, alte Formeln sprechen, dabei den Pfosten des Gebäudes mit ruhiger Hand halten. Aber bei jenem Akt war das Pontificalcollegium nicht anwesend; der Volksbeschluss, der nach der *lex Papia Papiria* für die Weihe eines öffentlichen

55 jAZ 3,1.
56 R. Johanan, jAZ 3,1.
57 Zosimus, *Nova Historia* 4,33,4.
58 Claudius Mamertinus, *Gratiarum actio de consulatu suo Iuliano imperatori* (362 n. Chr.), §23.
59 Vgl. §2.1.1 zur Definition des Trebatius; zu *exauguro*, *exauguratio* „desakralisieren" vgl. Livius 1,55; Gellius 6,7,14.
60 Cato, *Origines* 1, frg. 24 (PETER), bei Festus, s.v. „Nequitum" (p. 160 LINDSAY).
61 Cicero, *De domo sua ad pontifices oratio* (57 v. Chr.), bes. 45,117-53,137.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

Tempels nötig ist, war nicht herbeigeführt worden.[62] Das Pontificalcollegium entschied, die *consecratio* sei nicht gültig.[63] Cicero konnte seinen Palast wieder beziehen.

„Profaniert" werden können Festtage, Kulte, Priester: so in Athen (200 v. Chr.), als die Statuen und Bilder Philipps von Makedonien und seines Hauses von den Athenern zerstört wurden.[64] Plätze mit Ehreninschriften für Philipp wurden für unrein erklärt, in die öffentlichen Gebete ein Fluch auf Philipp und die Makedonen eingefügt.

3.1.2 Die jüdischen Quellen bringen neue und auffällige Praktiken, mit denen Nichtjuden ihre Götterbilder entheiligen konnten, sodass sie danach von Juden genutzt werden konnten. Die Mischna lehrt:[65]

> Wodurch entheiligt er (der Nichtjude) ihn (sein Götterbild)? Hat er ihm die Spitze des Ohres, die Spitze der Nase, die Spitze eines Fingers abgeschlagen, oder hat er ihn zusammengeschlagen, obgleich er von ihm nichts abgeschlagen hat, so ist er entheiligt. Hat er vor ihm ausgespuckt, uriniert, ihn herumgeschleppt oder mit Kot beworfen, so ist er nicht entheiligt. Hat er ihn verkauft oder verpfändet, so hat er ihn, wie Rabbi sagt, entheiligt und wie die Weisen sagen, nicht entheiligt.

Diese Lehre setzt eine Wirksamkeit der Konsekration durch Nichtjuden voraus.[66] Die verliehene Heiligkeit muss aufgehoben werden; die Deformation des Marmorbildes durch Abschlagen von Gliedmaßen oder das Zerdrücken einer Metallbüste ist die wirksamste Maßnahme. Dass sie je von Hellenen oder Römern als rituelle ausgeübt worden sei, ist mir nicht bekannt.[67] Der Talmud rät zu dieser Praxis bei Tieren, damit sie für ein Opfer untauglich werden: in diesem Zustand kann der Israelit das Tier auch einem Nichtjuden verkaufen.[68] Auch die Namen der fremden Gottheiten sollen verstümmelt werden:[69] „hieß er ‚Königsgesicht', so nenne man ihn ‚Hundsgesicht'".

Das „Zusammenschlagen" von Statuen und Büsten dient der Gewinnung von Metallschrott. Die ‚Entheiligung' etwa einer Kaiserbüste konnte lukrativ

62 Cicero, ebd. §127.

63 Dies ist also keine Desakralisierung im strikten Sinne. Vgl. Cicero, *De domo* §138ff.: eine Sammlung ähnlicher Fälle. – Zur Entsorgung von Kultgerät, Votivgaben u.a. s. EGELHAAF-GAISER 2000, Anhang (S. 485ff.) und Register: s.v. „Depotraum", „favissa", „Votivdepot", „Votivgrube". Zur Desakralisierung von Gebäuden, Altären, Gerät im Recht der römischen Kirche s. Codex Iuris Canonici, canon 1170; 1172; 1187; 1305.

64 Livius 31,44: *„[...] ut Philippi statuae et imagines omnes nominaque earum [...] tollerentur delerenturque diesque festi sacra sacerdotes [...] omnia profanerentur.*

65 mAZ 4,5 (S. 601 GOLDSCHMIDT): „[...] weil es keine Weihung für einen Götzen gibt".

66 Anders: bAZ 3,4 (S. 573f. GOLDSCHMIDT).

67 Feinden konnten zur Schmach und aus Rache die Spitzen der Glieder abgehauen werden (*maschalismós*, *akroteriasmós*), so dem Agamemnon von Klytaimnestra, dem Deiphobos von Menelaos und Odysseus.

68 mAZ 1,5: „[...] denn keinen verstümmelten (Hahn) bringen sie ihren Götzen dar".

69 bAZ 3,5 (S. 576 GOLDSCHMIDT); vgl. bSanh. 7,6 (S. 714f. GOLDSCHMIDT).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

sein und wurde von den Römern prinzipiell streng geahndet.[70] Steine zu werfen, um Kaiserbilder zu beschädigen, ist ebenfalls verboten, aber offensichtlich verbreitete Praxis.[71] Wer jedoch auf ein Steinmal des Mercurius einen Stein wirft, verehrt ihn, selbst wenn er ihn zu beleidigen und zu steinigen beabsichtigt.[72]

Die Bruchstücke von Bildwerken der Nichtjuden sind im allgemeinen Juden zur Nutzung erlaubt, da ein Nichtjude sie zerbrochen und so entheiligt haben dürfte.[73] Aber natürlich gibt es auch hier Sonderfälle und Ausnahmen. Wenn ein Götterbild von selbst zerbricht, ohne dass es „entheiligt" wurde, sind die Bruchstücke heilig? Und was ist mit den Bruchstücken von Bruchstücken? Die Erörterungen steigern sich zu phantastischen Destruktionsvorstellungen.

3.1.3 Die Regeln, die von den Rabbinen in der römischen Kaiserzeit für den Umgang mit den fremden „konsekrierten" und „profanen" Bildern der griechisch-römischen Kultur entwickelt wurden, knüpfen an die Bestimmungen an, die einst zum Umgang mit den Bildern, Zeichen, Kultstätten der ‚kanaanäischen' Gottheiten aufgestellt worden waren.[74] Immer wieder werden die Sätze des Deuteronomium als Schriftbeweis angeführt:[75] „ihre Ascheras sollt ihr niederhauen", „reißet um ihre Altäre und zerbrecht ihre Säulen und verbrennet mit Feuer ihre Haine, und die Bilder ihrer Götzen zerschlaget und vertilget ihren Namen aus demselben Ort". Ausführlich wird im Talmud die Formel ausgelegt, in der das Wort „vernichten" emphatisch verdoppelt ist:[76] „vernichten, ganz vernichten". Die Verdoppelung bedeute, „dass man den Götzen, nachdem man ihn vernichtet hat, auch ausrotten muss".

---

70 Vgl. Digesten 48,3,5 und 48,3,6 zum Einschmelzen von Kaierbildern (*statuae*, *imagines*). – Vgl. (a) die Goldbüste des Marc Aurel aus Avenches; Abb.: SCHUCHARDT 1965, Abb.16 und 17; (b) die bronzene imago clipeata des Kaisers Traian (Ankara, Museum), ebd. S. 103-116 (LUDWIG BUDDE).

71 Vgl. Digesten 48,4,5; KRAUSS 1972 [1914], nr. 186ff.: Kaiserbilder, Bilderschänder.

72 mSanh. 7,6 (S. 718 GOLDSCHMIDT).

73 mAZ 3,2 (S. 562 GOLDSCHMIDT): „Findet man Bruchstücke von Bildwerken, so sind sie erlaubt. Findet man die Figur einer Hand oder eines Fußes, so sind sie verboten, weil solche angebetet werden". Bei den Figuren handelt es sich nicht um Votivgaben aus Dank für Heilung, sondern um Zeichen für Sabazios und Asklepios; vgl. HADAS-LEBEL 1979, Abb.3; BLAUFUSS 1910, 13-30.

74 Bei der Beschränkung dieses Beitrags auf die griechisch-römische Kultur sei betont, dass die Rabbinen auch syrische, palmyrenische, ‚persische' u.a. Religionen berücksichtigen, ohne dass die Zuordnung – u.a. weil die Namen der Gottheiten vermieden werden – immer offen gelegt wird.

75 Dtn. 7,5; 12,2-3 (Martin Luther). – Der Übertritt eines Juden zu einer anderen Religion wird mit der Todesstrafe belegt (Dtn. 13).

76 Dt. 12,2 in bAZ 3,5 (S. 575f. GOLDSCHMIDT).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

So ist verständlich, dass in Abodah Zarah die Passagen über die Aschera (AZ 3,7-3,10) besonders scharf formuliert sind, sogar von der Zerstörung der Bilder zur Tötung ihrer nichtjüdischen Anbeter überleiten.[77]

Die Versuche, die Ascheras gänzlich zu annihilieren, führen zu radikalen und skurrilen Formen von Destruktionsästhetik. Sie werden zerbrochen, zerrieben, zerstoßen, zerstreut. Wenn die Götterbilder „von selbst" zerbrechen, muss, nach Rabbi, „jedes Spänchen besonders entheiligt werden".[78] Für die Beurteilung der Situation im zweiten bis vierten Jahrhundert ist es wichtig, dass die – wohl eher historische und experimentelle – Diskussion über die Ascheras mit der über fremde Bilder der eigenen Zeit verbunden werden kann. Die Mischna lehrt:[79] „Hat man sie (die Aschera) behobelt, so ist sie, wenn es in ihrem Interesse erfolgt ist, verboten, wenn aber nicht in ihrem Interesse, erlaubt."

Daran schließt sich ein Streit über den Status der Hobelspäne einer Aschera. Um ihn zu klären, wird eine Lehre über die Götterbilder der Nichtjuden angeführt:[80] „Hat ein Nichtjude seinen Götzen für seinen eigenen (unkultischen) Bedarf behobelt, so ist dieser samt den Hobelspänen erlaubt, wenn aber in dessen Interesse, so ist dieser verboten und die Hobelspäne erlaubt." Der Nichtjude entheiligt durch Behobeln zur Reparatur oder Verschönerung sein Götterbild nicht. Und ein Israelit kann es nicht entheiligen: durch diese Grundregel wird die religiös entfesselte Gewalt gegen die fremden Bilder religiös wieder gebändigt.

3.2 „Kann nicht entheiligen" (mAZ 4,4,2)

Die Mischna, die Gewalt gegen fremde Bilder beschränkt, lautet:[81] „Ein Nichtjude kann seinen Götzen und den Götzen seines Nächsten entheiligen, ein Israelit aber kann den Götzen eines Nichtisraeliten nicht entheiligen." Es bringt also keinen Vorteil, wenn der Israelit den Kultbildern im *sacrarium* seines Nachbarn oder im Tempel seines Dorfes die Spitzen von Ohr, Nase oder Finger abschlägt: das Bild und das zugehörige Kultgerät bleibt „konsekriert", kann nicht benutzt werden, zum Bau einer Mauer oder zum Pflastern einer Straße. Diese Grundregel wird mehrfach zitiert und gilt ausnahmslos.[82] Ein Schriftbeweis wird jedoch nicht gegeben; die Regel wird nicht in das

77 bAZ 3,5 (S. 576 GOLDSCHMIDT): „Wenn Nichtjuden Berge und Hügel anbeten, so sind sie [zur Nutznießung] erlaubt, und ihre Anbeter sind durch das Schwert zu töten; wenn aber Sämereien und Kräuter, so sind sie verboten und ihre Anbeter sind durch das Schwert zu töten."

78 mAZ 3,10 (S. 588 GOLDSCHMIDT).

79 mAZ 3,10.

80 bAZ 3,10 (S. 588 GOLDSCHMIDT).

81 mAZ 4,4,2.

82 bAZ 3,2 (S. 564 GOLDSCHMIDT); 3,3 (S. 568 GOLDSCHMIDT).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

biblische Nachbar-, Gast- oder Fremdenrecht eingebettet. Die Beziehung auf die Lehre, die Weihung eines Götterbildes sei prinzipiell unwirksam, „weil es keine Weihung für einen Götzen gibt", und weil Götzen eben „Nichtse" sind, wird nicht argumentiert.[83] Und natürlich gab es Möglichkeiten, die Grundregel zu umgehen. Der babylonische Talmud erzählt:[84]

Rabba b. bar Hana erzählte im Namen des R. Jehoschua b. Levi: Einst folgte ich R. Eleazar ha-Qappar Berabbi auf dem Wege und er fand einen Siegelring, auf dem die Figur eines Drachen sich befand. Als er hierauf ein nichtjüdisches Kind traf, sagte er zu ihm nichts, dann aber traf er einen erwachsenen Nichtjuden, und er forderte diesen auf, ihn zu entheiligen, dieser aber tat es nicht; da versetzte er ihm eine Ohrfeige, und er entheiligte ihn. Hieraus ist dreierlei zu entnehmen: es ist zu entnehmen, dass ein Nichtjude seinen Götzen und den Götzen seines Nachbarn entheiligen könne; es ist zu entnehmen, dass nur jemand, der die Bedeutung des Götzen und seine Dienstart kennt, ihn entheiligen könne, nicht aber jemand, der sie nicht kennt; und es ist zu entnehmen, dass ein Nichtjude (einen Götzen) auch gezwungen entheiligen könne.

4. Zusammenfassung

Die religionsvergleichende Interpretation der talmudischen Lehren über „Fremde Bilder", die in diesem Beitrag unternommen wurde, verknüpft sich mit Untersuchungen, die Hans G. Kippenberg vielfach befördert hat: was ist sichtbar an Religion? was der Anteil des Betrachters (Hörers, Teilnehmers) bei der Rezeption von Bildern, Texten, symbolischen Handlungen? was macht der griechische Mythos in jüdischen Bildern? was leistet vergleichende Religionswissenschaft heute?

Die Ergebnisse der Interpretation seien in vier Punkten zusammengefasst.

(a) Die beiden Talmud-Traktate Abodah Zarah sind eine wichtige Quelle für die Geschichte der griechischen und römischen Religion der Kaiserzeit im Osten des *imperium Romanum*. Ihre Konzentration auf kleinteilige Praktiken, der Blick von außen und aus der Position der Besiegten korrigieren auch die selbstkritischen Texte der dominanten Reichskultur. Zumal für die Untersuchung der antiken Bilderverehrung sind die beiden Traktate von großem Wert.

Ihre Nachrichten, so lebensecht sie oft wirken, können allerdings nicht unbesehen als Dokumente der praktizierten Religion gedeutet werden: ihr historischer und sozialer Ort, Reichweite und Repräsentanz sind oft ungeklärt.

Nicht nur sachlich, auch formal und methodisch sind die Talmud-Corpora fruchtbar für die Untersuchung der Geschichte der griechischen und römischen Religionen, da deren umfangreiche Ritualbücher, Kultschriftstel-

83 bAZ 3,4 (S. 573f. GOLDSCHMIDT). Eine Dämonologie der Bilder gibt es im Talmud nicht.
84 bAZ 3,3 (S. 568 GOLDSCHMIDT).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

ler, die zahllosen Bände römischen Sakralrechts verloren gegangen beziehungsweise schon in der Spätantike vernichtet worden sind.

(b) Die Talmud-Traktate zum Thema „Fremder Dienst" bieten ein spezifisches Paradigma dafür, wie antike Religionen einander wahrgenommen haben und wie weit sie interagieren konnten. Die jüdische Wahrnehmung müsste verglichen werden mit der Darstellung der jüdischen Religion durch Griechen und Römer und mit der Darstellung anderer fremder Religionen (Ägypter, Perser, Germanen) in der antiken Ethnografie und Religionsgeschichtsschreibung.[85]

(c) Das Fremde, der Gegner, der Sieger kann in diesen Bildern wahrgenommen und identifiziert werden. Sie werden als verführerische Bereicherung angenommen oder als feindliche Bedrohung abgelehnt. Aggressives Verhalten gegen Bilder begleitet oder ersetzt soziale und politische Konflikte.[86] Der Umgang mit den fremden Bildern und ihrer Verehrung in den Lehren von Abodah Zarah schwankt zwischen pragmatischer Begrenzung des Konflikts und aggressiver Ablehnung.

(d) Die beiden Traktate sind kein Zeugnis für einen großen ‚Dialog' zwischen Bilderverehrern und Rabbinen in dem verhältnismäßig offenen Raum des *imperium Romanum*.[87] Sie enthalten keine Spuren von Disputationen, Apologien, argumentierenden Polemiken, wie sie Christianer und Juden, Hellenen und Christianer, Byzantiner und Türken mit wechselndem Erfolg in der europäischen Religionsgeschichte geführt haben.[88] Immerhin gelang im System des *imperium Romanum* auch „eine erfolgreiche Integration ohne religiöse Akkulturation".[89] Gelegentlich zeigten die Bilder, Säulen und Statuen sogar Verständnis für ihre Kritiker. Als R. Hanan starb, so erzählt der Jerusalemer Talmud, verneigten sich die Statuen. Als R. Johanan starb, beugten sich die Bilder (*eikonia*) nieder. Als R. Abbahu starb, weinten die Säulen von Caesarea.[90]

Literatur

BELAYCHE, NICOLE, Iudaea-Palaestina. The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century) (Religion in den römischen Provinzen 1), Tübingen 2001.

85 CANCIK 2001a. Zur Verwissenschaftlichung der antiken Ethnografie und der Schaffung einer „vergleichenden Culturgeschichte" in der Schule des Aristoteles siehe DÜMMLER 1887.

86 Vgl. CANCIK & MOHR 1988, bes. S. 151: „Destruktionsästhetik" (nach HORST BREDEKAMP, Kunst als Medium sozialer Konflikte, 1975).

87 SCHÄFER 2002, 346; 350f.: „not that much".

88 Vgl. LEWIS & NIEWÖHNER 1992.

89 Siehe BELAYCHE 2001, 86.

90 jAZ 3,1 (NEUSNER 1982, 122; 113).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

BLAUFUSS, HANS, Römische Feste und Feiertage nach den Traktaten über fremden Dienst (Aboda zara) in Mischna, Tosefta, Jerusalemer und babylonischem Talmud, Nürnberg 1909.

— Götter, Bilder und Symbole nach den Traktaten über fremden Dienst (Aboda zara) in Mischna, Tosefta, Jerusalemer und babylonischem Talmud, Nürnberg 1910 (Erklärungen zu AZ III 1-III 3).

BLIDSTEIN, G., Rabbinic Legislation on Idolatry: Tractate Abodah Zarah Chapter I, Diss. Yeshiva University 1968.

CANCIK, HUBERT, „Nutzen, Schmuck und Aberglaube. Ende und Wandlungen der römischen Religion im 4. und 5. Jahrhundert", in: HARTMUT ZINSER (Hg.), Der Untergang von Religionen, Berlin 1986, 65-90.

— „Kultschriftsteller", in: RGG[4], Bd. 4 (2001), 1818f.

— „Historisierung von Religion – Religionsgeschichtsschreibung in der Antike (Varro – Tacitus – Walahfrid Strabo)", in: GLENN W. MOST (Hg.), Historicization – Historisierung, Göttingen 2001a, 1-13.

CANCIK, HUBERT & HILDEGARD CANCIK-LINDEMAIER, „The Truth of Images. Cicero and Varro on Image Worship", in: JAN ASSMANN & ALBERT I. BAUMGARTEN (Hg.), Representation in Religion. Studies in Honor of Moshe Barasch, Leiden, Boston & Köln 2001, 43-61.

CANCIK, HUBERT & HUBERT MOHR, „Religionsästhetik", in: HrwG 1 (1988), 121-156.

CANCIK-LINDEMAIER, HILDEGARD, „Corpus. Some Philological and Anthropological Remarks upon Roman Funerary Customs", in: ALBERT I. BAUMGARTEN, JAN ASSMANN & GUY G. STROUMSA (Hg.), Self, Soul & Body in Religious Experience, Leiden 1998, 417-429.

DÜMMLER, FERDINAND, „Zu den historischen Arbeiten der älteren Peripatetiker", in: Rheinisches Museum 42 (1887), 179-197.

EGELHAAF-GAIER, ULRIKE, Kulträume im römischen Alltag. Das Isisbuch des Apuleius und der Ort von Religion im kaiserzeitlichen Rom (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 2), Stuttgart 2000.

ELIAV, YARON Z., „Viewing the Sculptural Environment: Shaping the Second Commandment", in: The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture, III, Tübingen 2002, 411-433.

EPSTEIN, ISIDORE, Abodah Zarah, translated into English with Notes, Glossary and Indices, London 1935.

GOLDSCHMIDT, LAZARUS, Babylonischer Talmud VII b, Haag 1933, 793-1047: Aboda zara (hebr.-dt.)

GOLDSCHMIDT, LAZARUS, Der babylonische Talmud, Königstein im Taunus [2]1967; Ndr. 1981 (dt.).

HADAS-LEBEL, MIREILLE, „Le paganisme à travers les sources rabbiniques des IIe et IIIe siècles. Contribution à l'étude du syncrétisme dans l'empire romain", in: ANRW II 19.2, Berlin, New York 1979, 397-485.

HAYES, CHRISTINE E., Between the Babylonian and Palestinian Talmuds. Accounting for Halakhic Difference in Selected Sugyot from Tractate Avodah Zarah, Oxford 1997.

KRAUSS, SAMUEL, Monumenta Talmudica V 1, Berlin 1972 ([1]1914).

LEWIS, BERNHARD & FRIEDRICH NIEWÖHNER (Hg.), Religionsgespräche im Mittelalter, Wiesbaden 1992.

NEUSNER, JACOB, The Talmud of the Land of Israel. A Preliminary Translation and Explanation, Bd. 33, Chicago 1982.

RIEDEL, VOLKER, „Wandlungen des Prometheus-Bildes in Literatur und Philosophie" (1997), in: DERS., „‚Das Beste der Griechen' – ‚Achill das Vieh'", in: Jenaer Studien 5 (2002), 11-22.

SCHÄFER, PETER, „Jews and Gentiles in Yerushalmi Avodah Zara", in: The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture III (2002), 335-352.

SCHUCHARDT, WALTER-HERWIG (Hg.), Antike Plastik, Bd. V, Berlin 1965.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

SCHWARTZ, SETH, „Gamaliel in Aphrodite's Bath", in: The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture I (1998), 201-217.

Synopse zum Talmud Yerushalmi, hg. von PETER SCHÄFER & HANS-JÜRGEN BECKER, Bd. IV, Tübingen 1995: Ordnung Neziqin; Ordnung Toharot: Nidda; AZ: 256-286 (hebr.).

The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture, vol. I: ed. by PETER SCHÄFER, Tübingen 1998.

The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture, vol. II: ed. by PETER SCHÄFER & CATHERINE HEZSER, Tübingen 2000.

The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture, vol. III: ed. by PETER SCHÄFER, Tübingen 2002.

VELTRI, GIUSEPPE, „Römische Religion an der Peripherie des Reiches. Ein Kapitel rabbinischer Rhetorik", in: The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture II (2000), 81-137.

WEWERS, GERD A., Avoda Zara. Götzendienst, übersetzt (MARTIN HENGEL, JACOB NEUSNER & PETER SCHÄFER [Hg.], Übersetzung des Talmud Yerushalmi IV 7), Tübingen 1980 (Einleitung, Bibliographie, Noten, Register).

Abkürzungen

AZ	Abodah Zarah
bAZ	Babylonischer Talmud, AZ
jAZ	Jerusalemer Talmud, AZ
mAZ	Mischnah Abodah Zarah

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

Das Ende der Katharer im Konzept einer Europäischen Religionsgeschichte

CHRISTOPH AUFFARTH

1. Ein Zwang zur Häresie?

Religion *in* der Moderne, das schien lange ein Widerspruch. Religion habe sich durch den Prozess der okzidentalen Entwicklung selbst überholt. Der aus der Religion Europas hervorgegangene Rationalismus hätte die Religion verschwinden lassen. Aber die historische Beobachtung am Ende des Jahrhunderts macht deutlich, dass Religion ein Teil der europäischen Kultur bleibt, anders zwar, aber unübersehbar vorhanden. Nicht nur in der Form importierter Religion, also der Auseinandersetzung des gleichzeitig auftretenden Ungleichzeitigen in einer kleiner gewordenen Welt.[1] Max Webers Diagnose der okzidentalen Entwicklung kommt am Ende zu einer überraschenden Wendung: Der Krieg der Werte, 1917 der der französischen und der deutschen Kultur, kann nicht zu einem neuen Sieger führen, sondern beide gehen zu ewigem Kampf in einem neuen ‚Polytheismus' aufeinander: Es wird keinen obersten und einzigen Gott mehr geben.[2] Etwas anders und ohne die Denunzierung der positiven Religionen als *sacrificium intellectus*,[3] diagnostiziert Peter L. Berger die Moderne als einen „Zwang zur Häresie".[4] „In prämodernen Situationen leben die Menschen in einer Welt religiöser Sicherheit. [...] Für den modernen Menschen wird Häresie typischerweise zur Notwendigkeit." Möglicherweise steht im Hintergrund dieses Modells Tönnies' Unter-

1 KIPPENBERG & VON STUCKRAD 2003; KRECH 2003; RIESEBRODT 2000.

2 WEBER 1917, 17: „Der großartige Rationalismus der ethisch-methodischen Lebensführung, der aus jeder religiösen Prophetie quillt, hatte diese Vielgötterei entthront zugunsten des ‚Einen, das not tut' – [...] Heute aber ist religiöser ‚Alltag'. Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf." „Polytheismus" etwa S. 16; Einordnung bei GLADIGOW 2001, 131-150.

3 WEBER, 1917, 22: „In jeder ‚positiven' Theologie gelangt der Gläubige an den Punkt, [...]: *credo non quod, sed* quia *absurdum est.* Die Virtuosenleistung des ‚Opfers des Intellekts' ist das entscheidende Merkmal des positiv religiösen Menschen."

4 BERGER 1992 [1979], 41f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

scheidung von der gewachsenen *Gemeinschaft*, die einen Wesenwillen besitzt, und der *Gesellschaft*, die Kürwillen willkürlich ausübt.[5] Noch einmal Zitat Berger: Heute beschleicht einen „ein ständig wiederauftretendes Gefühl von der *Konstruiertheit* dessen, was die Gemeinschaft bekräftigt". Als Folie zum Modernen dient das Vormoderne, dienen „Einheitskulturen" wie das Mittelalter. Um die Einheitlichkeit der europäischen Religionsgeschichte wie die These vom gegenwärtigen Zwang zu Häresie zu prüfen, habe ich den Abbruch einer religiösen Tradition, die einer mittelalterlichen Häresie, als Thema gewählt: Das Ende der Katharer im Konzept einer Europäischen Religionsgeschichte.

2. Kontinuität als Konstruktion

2.1

An prominenter Stelle seines Hauptwerks *Das Kapital* behauptet Karl Marx, dass die Entwicklung zum idealen Reich unaufhaltsam, mit Naturgewalt komme. Er sieht schon Anzeichen der kommenden Zeit der Revolution, die den Kapitalismus hinwegfegen werde: „Es sind dies Zeichen der Zeit, die sich nicht verstecken lassen durch Purpurmäntel oder schwarze Kutten."[6] Nicht nur, dass Marx mit dem Wort „Zeichen der Zeit" auf die Prophetie Jesu anspielt, auf die „*Apokalypsis*/Enthüllung" einer sicher voraussagbaren Zukunft. Er zitiert noch ein zweites Wort, das er bei seinen Lesern als bekannt voraussetzen kann: Dass man den Aufgang der Sonne nicht dadurch verhindern kann, indem man ihn mit Mänteln zuhängt, also unsichtbar macht. Die Sonne bricht sich ihre Bahn. Das Bild der „Aufklärung", dem Sonnenkönig weggenommen und für die Republik, die Französische Revolution, in Anspruch genommen,[7] zitiert Marx in Anspielung auf das Versepos, das Nikolaus von Lenau 1842 den Katharern gewidmet hat.[8] Die letzten Verse heißen:

Das Licht vom Himmel lässt sich nicht versprengen,
noch lässt der Sonnenaufgang sich verhängen
mit Purpurmänteln und mit Kutten.
Den Albigensern folgen die Hussiten
und zahlen blutig heim, was jene litten;
nach Huß und Žiška kommen Luther, Hutten,

5 TÖNNIES 1920 [1887], 69-101.
6 MARX 1872, 68 (= Vorwort zur ersten Auflage).
7 BURKE 1993 [1992]; HERDING & REICHARDT 1989.
8 LENAU 1842; DIETZE 1986.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

die dreißig Jahre, die Cevennenstreiter,
die Stürmer der Bastille, und so weiter.

2.2

Die Katharer (hier nach dem Ort Albi benannt) wurden noch vernichtet, aber sie sind der Anfang einer großen europäischen Bewegung, die sich gegen die „Despoten" erhebt: gegen die weltliche Herren in ihren „Purpurmänteln" und die religiöse Tyrannen in den „Kutten". Die Überzeugungskraft und der Sinn des gegenwärtigen Leidens der Proletarier leitet sich nicht allein aus dem Naturgesetz des alltäglichen Sonnenaufgangs ab, wie ihn Aufklärung und Französische Revolution symbolisch aufgeladen haben. Die *Geschichte* beweise eine Gegenströmung gegen die Faktizität der gesellschaftlichen Verhältnisse. Dabei sieht Lenau, obwohl begeisterter Hegel-Leser, nicht den „Geist" am Werke, der Niederlagen *sub specie aeternitatis* harmonisiert und in der Synthese als Fortschritt interpretiert. Demnach sei die bittere Vernichtung in Wahrheit aufgehoben in der höheren Entwicklungsstufe; wiewohl zerstört, doch aufbewahrt. Dieser „Preußischen Staatsweisheit" vom Geist der Freiheit widerspricht Lenau mit den Worten: „Der Ungeist kam, dass er die Welt verderbe, die Menschheit tränkend mit dem Kelch der Leiden."[9] Der „Geist", den damals die Katharer als das höhere Wesen verehrten und der doch zugleich in den Menschen wirkte, wird nun von vielen als Autorität angerufen gegen die kirchliche Religion, die seit der Französischen Revolution zur Interessenvertretung des *Ancien Régime* geworden ist. Der „freie Geist", den Joachim von Fiore als die anbrechende Religion der Zukunft predigte, wird im Anfang des neunzehnten Jahrhunderts zum Kennzeichen der Ideen von 1789: die Befreiung aus dumpfer Bevormundung durch die Kirche.[10]

Das Ende der Katharer war in Wirklichkeit ein Anfang.

2.3

Die Behauptung einer „mitlaufenden Alternative" in der Europäische Religionsgeschichte gewinnt Plausibilität durch gelehrte Rekonstruktion.[11] Lenau liest Ferdinand Christian Baurs *Christliche Gnosis*. Die Tradition wird bei Lenau in einer Art *translatio spiritus* weitergereicht.[12] Kontinuität bedarf bei

9 LENAU 1842, 776.

10 SIMON-RITZ 1997, 9 spricht von einer „Massenbewegung, die um 1846 auf ihrem Höhepunkt stand". Zum Ewigen Evangelium und der Bedeutung Joachim von Fiores für die Freigeister s. REEVES & WARWICK 1987.

11 GLADIGOW 1995, 21-42.

12 BAUR 1831 & 1835; SCHOLDER 1980; JUNGINGER 1999, 14-23.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

diesem Verfahren nicht der Kontinuität von „Trägern" der Religion. Dass Religionen durch Gelehrte in ihre Gegenwart – unter ganz anderen soziologischen Bedingungen – revitalisiert werden, ist ein typischer Vorgang in der Europäischen Religionsgeschichte.[13] Zwischen gefunden und erfunden ist nur ein kleiner Unterschied. Wenn die Gegenseite die Legitimität der Moderne und der Aufklärung bestreitet, fordert sie diese heraus, zur eigenen Legitimierung eine Kontinuität zu rekonstruieren.

Man muss aber noch einen Schritt weitergehen: Auch das Christentum sieht sich der Frage nach der Kontinuität ausgesetzt. Mit der historisch-kritischen Methode des gleichen Ferdinand Christian Baur ist das Problem unausweichlich gestellt. Der Bruch durch die Reformation in zwei unterschiedliche Traditionen hatte schon Legitimationsprobleme erzeugt. Seit Gottfried Arnold war eine Konstruktion für die Kontinuität der evangelischen Christenheit von der Urkirche bis zur Reformation: Die unsichtbare Kirche; im Mittelalter repräsentiert in Gestalt der Ketzer. Durch katholische Ämter und die Amtskirche verdeckt gab es doch durchgehend eine Kirche, die dem Geist Christi folgte. Franziskaner waren möglicherweise solche Evangelischen. Der protestantische konservative Historiker Heinrich von Treitschke wendet gegen den linken Katholiken Lenau ein: Nicht Freigeister und damit Vorläufer der Aufklärung seien die Katharer gewesen, sondern ihr Merkmal sei die „evangelische Schlichtheit".

2.4

Für die Behauptung von Identität durch Rekonstruktion einer Kontinuität hat die Wissenssoziologie Modelle bereitgestellt. Eine Besonderheit aber bildet in unserem Fall, dass es je nur einen Sinn geben soll, dass die religiöse Institution das Monopol besitzt und eine Alternative nur behauptet werden kann, indem sie der anderen Seite die Legitimität abspricht. Dem liegt ein Begriff von Religion zugrunde, und das Verfahren ist ein Ergebnis dessen, wie im zwölften und dreizehnten Jahrhundert aus dem Namen der Katharer der Begriff des Ketzers und damit „illegitime Religion" konstruiert wurde.[14]

13 GLADIGOW 1994 & 1995.

14 AUFFARTH 2004. Zum Imagewechsel, dass Religion nicht einfach mit Staatsloyalität gleichzusetzen sei, s. KIPPENBERG 1999.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

3. Mittelalterliche Einheitskultur und die Ausgrenzung der „Ketzer"

2.1

Das Bild des Mittelalters kann in der Religionsgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts, wie gezeigt, die aktuelle Diskussion zweier synchroner Sinnproduzenten (Christentum in Gestalt der „Heiligen Allianz" *vs.* Aufklärung in Gestalt der Republikanischen Ideen von 1789) von der Ebene der Gleichzeitigkeit verschieben auf die des historischen Nacheinander; damit verbunden ist die Qualifizierung als „überholt" und „enterbt". Eine ganze Reihe von Wissenschaftsmythen konnte die Legitimität der traditionellen Religion in Frage stellen, die Templer und Freimaurer, Kolumbus und Galilei, Quasimodo und das *ius primae noctis*.[15] Auch positiv konnte die mittelalterliche Religion als Vorbild für die moderne individualistische Religiosität in Anspruch genommen werden; etwa in Gestalt der „Mystik".[16] Doch besonders die Restauration hat das Mittelalter für sich reklamiert als das Ideal einer Kultur, in der weltliche Macht und christlicher Glaube noch miteinander harmonisierten. Das Thema der Einheitskultur ist kontrovers zwischen Ernst Troeltsch und Max Weber: Ernst Troeltsch bewertet die mittelalterliche Religion als mittelalterliche *christliche* Einheitskultur in den *Soziallehren* (1912):

> Die mittelalterliche Religion und ihre Soziallehren sind nicht eine Verbildung des „Wesens des Christentums", aber auch nicht eine anderen Zielen dienende Entwicklungsphase der christlichen Idee, sondern eine der allgemeinen Konstellation entsprechende Formung des religiösen Bewußtseins mit ihren eigenen Vorzügen und Wahrheiten und ihren eigenen Fehlern und Schrecknissen.[17]

Demgegenüber Max Weber 1922: „Das okzidentale Mittelalter war in weit geringerem Maße als die ägyptische, [...] jüdische, Konfuzianismus, russische Kultur eine *Einheitskultur*."[18] Wolfgang Schluchter versteht das nicht als eine grundsätzliche Kritik an Troeltschs entsprechender Aussage über die Einheitskultur des Mittelalters. Troeltsch hätte in erster Linie die Lehren, nicht die praktischen Wirkungen behandelt.[19]

Für die hier gestellte Frage, wie das Ende der Katharer in einer Europäischen Religionsgeschichte zu bewerten sei, sind zwei Konzeptionen zu besprechen: Zunächst die These von Arno Borst. Der Dualismus der Katharer

15 Zum *Jus Primae noctis* WETTLAUFER 1994, 245-262; BOUREAU 1996. Zum Mittelalter als Gegenbild zur Moderne s. weiter AUFFARTH 2002.

16 FEBVRE 1988, 211-222.

17 TROELTSCH 1912, 186; vgl. 209; KÖPF 1993.

18 WEBER 1922, 721.

19 SCHLUCHTER 1988, 15 (nur die Lehren); 49f. (keine grundsätzliche Kritik).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

konnte deshalb nicht dauerhaft Fuß fassen in Europa, weil ihre Religion eine fremde, uneuropäische Religion war. Das Christentum sei in der Antike zwar gefährlich nahe an der dualistischen Weltabkehr gestanden, habe sich aber – vor allem durch Augustins Auseinandersetzung mit den Manichäern – in Westeuropa zu einem tätigen Christentum entschieden. „Der dualistische Glaube ist vorchristlich und, wenigstens in seiner radikalen Gestalt, unchristlich."[20] Stattdessen findet Borst: „Dass die Welt eine Aufgabe und dass ihre Bewältigung der Daseinsgrund des Menschen sei, ist seitdem (sc. seit dem Hohen Mittelalter) weit über den Bereich des *christlichen* Glaubens hinaus – mit allen guten und bösen Konsequenzen – das unwidersprochene Gesetz Europas." Da die aus dem Orient „eingeschleppte" dualistische Religion dem widersprach, musste sie in Europa untergehen.

Die zweite These begreift das Ende der Katharer auf eine soziologische Weise: Seit Herbert Grundmanns Habilitationsschrift von 1935 werden die Katharer als Teil der „religiösen Bewegungen des Mittelalters" in einen größeren Kontext eingebunden. Im zwölften Jahrhundert entstanden in ganz unterschiedlichen Gruppen die teils orthodoxen, teils heterodoxen Formen der *Vita apostolica*. Im Unterschied zum Mönchtum und zur hierarchischen Ortskirche leben Christen das Ideal der Jünger Jesu, eine laikale religiöse Armutsbewegung. Das Ende der Katharer ergibt sich für Grundmann aus dem Erfolg der Bettelorden; da diese das Ideal apostolischer Armut für die Laien verkörpern und realisieren, bedarf es keiner eigenen Religion der Katharer mehr. Die Grundmann-These wendet sich zum einen gegen den Versuch, die Katharer nur in einer bestimmten sozialen Klasse festzumachen und damit auch ihre Beweggründe für diese Form religiösen Lebens aus sozialen und wirtschaftlichen Motivationen zu erklären. Dieses Erklärungsmodell steht in der Tradition der Kontinuitätsthese, wie wir sie bei Marx gesehen haben; Engels nannte die Katharer „die proletarische Sekte"; ihr Spitzname ‚die Weber', *textores*, schien das zu bestätigen, so auch für Max Weber.[21] Dagegen stellte Grundmann in seiner Untersuchung heraus, dass man die religiösen Bewegungen in allen sozialen Schichten antreffe, woraus er den Schluss zog, dass es rein religiöse Gründe gewesen sein müssten. Seine Wahl des Begriffes „Bewegung" hatte zwar soziologische Vorgänger, wie für die Arbeiter- oder Frauenbewegung, aber zur Zeit der Arbeit an dem Buch 1933/34 war „die Bewegung" der Schlüsselbegriff für die klassenübergreifende Revolution, die den Widerspruch zwischen katholischer Kirche und

20 BORST 1988, 199-231, hier 200.

21 WEBER 1922, 294: „Der Handwerker hat [...] während seiner Arbeit wenigstens bei gewissen, in unserem Klima stark stubengebundenen Gewerben – so in den Textilhandwerken, die daher überall besonders stark mit sektenhafter Religiosität durchsetzt sind – Zeit und Möglichkeit zum Grübeln." Im Anschluss daran BORST 1953, 105 mit A. 24: „Schreiber und Weber, Angehörige von sitzenden und grübelnden Berufen, stellen die Führungsschicht." Zur Kritik an der These HANSSLER 1991, 75-91.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

„den bewegenden Kräften" so löste, dass die Kirche sich durchgreifend verändert habe. „Gegen deren Ansturm (konnte) sich die Kirche nur dadurch halten, dass sie den neuartigen Frömmigkeitsformen dieser Bewegungen im Rahmen der Kirche selbst Raum gab und Wirkungsmöglichkeiten eröffnete."[22] Grundmann glaubt, dass (und er spricht hier besonders von Franz von Assisi und Joachim von Fiore) sich hier „die große Kulturwende vollzieht: die Durchbrechung der bisherigen Kulturordnung durch die Ausschließlichkeit des Religiösen".[23] Die Katharer hätten dann ihr Ziel erreicht und sich selbst überflüssig gemacht.

Damit ist Soziologie und der soziologische Begriff „Bewegung" als Erkenntnisinstrument aufgegeben und eine religiöse Kategorie des „ganz Anderen" an die Stelle gerückt, die nicht mehr wissenschaftlich kontrollierbar ist. Ähnliches gilt auch für Borsts Versuch zu bestimmen, was das Europäische ausmacht und weshalb der Katharismus abgestoßen werden musste. Das hohe Maß an Gewalt, das zur Auslöschung der Katharer nötig war, macht gegenüber diesen Versuchen skeptisch, dass aus dem Wesen des Katharismus heraus diese religiöse Lebensform entweder abgestoßen oder absorbiert worden sei. Es gilt andere religionssoziologische Kategorien anzuwenden. Nicht das „Wesen", sondern die Konstruktion des Gegners ist der entscheidende Punkt, durch die Identität und Einheit der Römischen Kirche erfolgt, die es vorher nur als Anspruch, nicht als gesellschaftliche Realität gegeben hat.

4. Konstruktion der Einheit „Römische Kirche"

4.1

Die gelehrte Konstruktion zeigt sich auch schon im zwölften Jahrhundert. Ekbert von Schönau beispielsweise kann sich die asketische Laienbewegung nicht erklären. Er greift zu einem Handbuch der spätantiken Religionsgeschichte, Augustins *Adversus haereses,* und findet im Kapitel über die Manichäer, dass es dort *Katharistae* gibt, die in ihrem Verhalten dem der neuen Gruppe einigermaßen entsprechen. Wahrscheinlich so entstand der Name und die Suche nach Verbindungen mit einer antiken griechischen Gruppe.[24] Die Bogomilen, die dualistische Religion in Bulgarien, die in späterer Zeit Kon-

22 GRUNDMANN 1934, 400-429, hier 410; WEHRLI-JOHNS 1996, 286-309, hier 286-291.

23 GRUNDMANN: „Dante und Joachim" (1932), 242f.; in: GRUNDMANN 1977, 166-210, hier 194; zit. bei WEHRLI-JOHNS 1996, 288.

24 FICHTENAU 1992, 85. Ekbert von Schönau: *Sermones contra Catharos*; MPL 195, 13-98, mit dem Exzerpt im Anhang aus Augustinus *De haeresibus*, dem Kapitel *De Manichaeis* col 97-102. Vgl. BREMMER 2002, 67-69.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

takte mit den Katharern knüpften, kennen die Bezeichnung *katharoi* nicht; die Katharer selbst nannten sich *boni Christiani*. Aber nicht nur der Name beruht auf gelehrter Konstruktion, sondern auch die Deutung. Denn die Soziologie der Katharer lässt sich als die im Mittelalter gewöhnliche christliche Zweiteilung in Heilsträger und Heilsempfänger verstehen. *Perfecti,* wie die katharischen Virtuosen genannt wurden, können auch die Mönche als Asketen genannt werden; ihr Verzicht auf Nachkommen, auf Sexualität, auf Fleischgenuss, auf Besitz findet seine Entsprechung bei den katholischen Christen. Wanderasketen gab es auch anderswo; im Zeitalter der Kreuzzüge war alles unterwegs, auch viele Mönche. Nur aus der Sicht der Amtskirche waren die *Perfecti* der Katharer nicht ordiniert, weil nicht von einem Bischof eingesetzt, Laien also, die sich als Heilsträger präsentierten.

Die Konstruktion der Wanderasketen zu „Katharern" verbreitet sich sehr schnell in Europa dank des Kommunikationsnetzes zunächst der Zisterzienser (zu denen Ekbert gehörte), dann der Dominikaner. In diesem Netz werden die Informationen verteilt in Form von Briefen oder in den Predigten der großen Autorität des Ordens, Bernhards, in denen er die Katharer europaweit bekannt macht, als nichtchristliche Häresie brandmarkt, und zur radikalen Verfolgung aufruft. Später sind es die Handbücher der Inquisitoren. Dagegen muss man stellen, wie sein Gegenspieler, der Abt der Cluniazenser, Petrus Venerabilis bis zum Schluss schwankt, ob er die Muslime nicht als eine Form des Christentums konzipieren kann, die einfach sich wieder den Christen anschließen sollten. Er benutzt als „Bestimmungsbuch" das gleiche spätantike Handbuch des Augustin.[25] Es wird daran deutlich, wie sich die Zisterzienser zur militanten kirchliche Ordnungsmacht einer paneuropäischen Kirche aufbauen. Das führt zur Konsequenz eines völligen Umbaus der Kirche mit dem Verlust der regionalen Autonomien, vorexerziert an der südfranzösischen Kirche der Katharer.

4.2

Die prekäre Lage der Laien in der christlichen Religion des Mittelalters entwickelt sich mit dem Bild des Heiligen reziprok zum Verschwinden der antiken Stadtkultur. Mit der Ausnahme des Mönchtums, das die Utopie heiligen Gemeinschaftslebens bewahrt, können Christen selbst nicht heilig leben; sie sind angewiesen auf die Heiligen, die Giganten des Heilserwerbs. Über ihrem Grab steht der Altar der Kirche, erhalten die Sakramente ihre Autorität: der lokale Heilige und seine Stadt. In seiner Nähe begraben zu sein, ist größter Anstrengung wert. Umgekehrt aber ist der Stand der Priester auf die Anerkennung, den militärischen Schutz und die Finanzierung durch die Laien an-

25 AUFFARTH 1996; IOGNA-PRAT 1998; HOTZ 2002.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

gewiesen. Die hohe lokale und regionale Autonomie schafft auch eine erstaunliche Diversität der Religion: Es ist der Polytheismus zweiten Grades, in dem die jeweiligen Stadtheiligen die Funktion einer Stadtgottheit übernehmen, das Heil garantieren, von der Stadt mit Ehren überhäuft, aber auch im Unglück bestraft und abgesetzt werden. Mit ihnen ist ein Verhältnis der Reziprozität geschlossen.

4.3

Doch das Bild ändert sich in der Kreuzzugszeit. Zunächst sucht Papst Gregor VII. die völlige Autonomie, *libertas ecclesiae;* Laien verhinderten das Heil. Andererseits initiiert er die Kreuzzugsbewegung, die dem Laien volles Heil zusichert, wenn er seine Leistung vollbracht hat. Das Modell gewinnt eigene Dynamik, die eine Zuwendung von Heil in Form von Sakramenten unnötig erscheinen lässt. Die Laien haben ihren eigenen Heilsweg gefunden. Verschärft wird das Problem, indem heiliges Leben wieder möglich scheint, wenn man wie ein Jünger Jesu lebt; von den Kreuzfahrern, die ihr Kreuz auf sich nehmen, bis zu Franziskus und seinen Freunden, die nackt dem nackten Christus folgen. Die Katharer sind eine der Formen laikalen Christentums mit dem Anspruch, ohne kirchliche Institution Heil zu erwerben, indem Asketen als Heilsvirtuosen von ihrem Heil an die geben, die selbst nicht heilig leben können bzw. sich erst in der Stunde des Todes zu Virtuosen weihen lassen. Das ist das alte Modell, das zuvor die Virtuosen wie etwa die Mönche in einer Symbiose des Heils wie der Ökonomie – arbeitsteilig sozusagen – mit den Heilsempfängern leben ließ. Der dualistische Mythos, den bestimmte Gruppen der Katharer erzählten, die Schöpfung sei nicht Gottes Werk, sondern durch den Demiurgen geschaffen, scheint erst zu einem späten Zeitpunkt verwendet worden zu sein, um sich von den Katholiken zu differenzieren. Und wie später bei den Hexen fragen die Inquisitoren so lange nach, bis sie diese Differenz bestätigt bekommen. Die lokale Religion bildet sich nicht, indem eine Handvoll Missionare sie durch Predigt-Mission eingeführt, oder, in Borsts Metapher der Epidemie, „eingeschleppt" haben. Das ist das Modell der monotheistischen Offenbarungsreligionen, die sich durch Mission kontinuierlich fortzeugen. Hier in Südfrankreich wird eine lokale Religion gezwungen, sich in der Auseinandersetzung mit der römischen Kirche zur Differenzierung den dualistischen Mythos des bösen Schöpfergottes anzueignen.[26] Die Ausgrenzung erfolgt aber von der anderen Seite: Durch die neue Einheit der römischen Kirche, die die regionalen und lokalen Differenzen zerstört.

26 AUFFARTH 1993 & 2003a.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

4.4

Die „Päpstliche Revolution" ist nicht Gregors VII. Werk, sondern das Innozenz' III. Er weist den Laien einen Platz *in* der Kirche zu, er integriert die laikalen Bewegungen wie die Humiliaten und die Franziskaner. Aber das geschieht, wie an den Katharern zu zeigen ist, auf Kosten der Heils-Autonomie. Es kann hier nur am Beispiel des Fegefeuers angedeutet werden: Dieses neue Medium des Heilserwerbs beruht darauf, dass nicht mehr die Zuordnung zum lokalen Heiligen entscheidend ist. Die Gesamtheit der Heiligen hat ihren Überschuss an Heilstaten in einen Fond eingebracht, den „Kirchenschatz" *thesaurus ecclesiae,* der von der Gesamtkirche verwaltet und in Gestalt der Sakramente verteilt wird. Gepredigt von den Zisterziensern, Franziskanern und den Dominikanern zumal, richtet sich die neue und revolutionäre Lehre gegen die Katharer, die sie entsprechend heftig bekämpfen.[27] Die Zentralisierung auf Rom hin hat Innozenz durch ein ganzes Bündel von Maßnahmen operationalisiert, sodass sie nicht nur Anspruch blieb.

Eine Maßnahme mit weit reichenden Konsequenzen soll hier herausgehoben werden: die Professionalisierung des Priesterstandes. Ein plausibler Kritikpunkt der Oppositionsgruppen gegen die römische Kirche lag in der „Unwürdigkeit der Priester". Warum sollten die Laien sich von einem Kleriker die Beichte nehmen und das Abendmahl geben lassen, der selbst sündigte, die Ehe versprechen vor einem Ehebrecher? Innozenz stellte die Kompetenz der Priester auf eine neue Grundlage: Wie die Juristen und die Mediziner im Lauf des zwölften Jahrhunderts sich professionalisierten, so sollten es nun auch die Priester. Wie ein Richter sollte der Priester im inneren Gericht, dem *forum internum,* die Buße festlegen, schriftliche Handbücher konnten im Zweifelsfall helfen. Wie ein Mediziner sollte der Priester ebenso heilen wie im Notfall schneiden. Seine eigene moralische Redlichkeit wurde nicht mehr auf Treu und Glauben festgestellt, sondern untersucht. Das neue Inquisitionsverfahren ist zunächst für Priester bestimmt, bevor es dann zum Herrschaftsinstrument über die Laien umgewertet wird.[28]

Doch noch weiter wird die Stellung der Priester immunisiert gegen die antiklerikalen Vorwürfe: Der Priester ist nicht mehr der Gemeinde verpflichtet. Er verwaltet nur ein Amt, das seine Autorität von der Institution der römischen Kirche empfängt. Er ist Vertreter der „Heilsanstalt" Römische Kirche. Die Professionalisierung erhebt die Theologen aber noch durch ein zweites Element in eine qualitative Differenz zum Laienstand, die die Herrschaft der Theologen über die Laien in religiösen Dingen begründet. Es ist die Schriftlichkeit[29] und die Dogmatik. Während bis dahin allegorische Exegese und *Exempla* der Heiligen die Lehre bestimmen, also ein narratives

27 Ausführlich die Argumentation bei AUFFARTH 2002.
28 TRUSEN 1971, 83-126; DERS. 1988, 168-230; DERS. 1991, 441f.; DERS. 1989, 435-450.
29 SCHARF 1996, 547-584.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

Element vorherrscht, treten mit den Handbüchern der *Summa confessorum* und der *Summa theologiae* dogmatische Begründungen in den Vordergrund.[30] Mit den Erfahrungen aus den Verhören nimmt die *Summa contra gentiles* („Dogmatik gegen die Heiden") all die Argumente der Gegner auf, stellt dagegen die kirchlichen Argumente, bevor sie in der *Conclusio* beide bewertet. Letztlich müssen sie alle aus dem einen Prinzip der Göttlichkeit begründbar sein. Damit ist die Professionalisierung mit einem Hiat zwischen Laien und Theologen geöffnet und festgeschrieben, den weder die Reformation noch der Pietismus schließen konnten. Monotheismus wird damit auch zum Prinzip der Pragmatik in der Europäischen Religion. Nicht ein praktisches Erfahrungswissen, wie das Leben religiös zu gestalten sei, nein, der letzte Sinn, der einzige Sinn muss gefunden werden und schließt alle anderen aus.

5. Diversität extern und intern

5.1

Auf die These von Peter L. Berger, dass die Moderne den Zwang zur Häresie erzeugt habe, lässt sich aus der Antike schlicht mit dem Rat des Paulus an die Korinther (1. Kor. 11,19) antworten: „Es muss auch Häresien geben." *Hairesis* bedeutet bei Paulus noch kein Verdammungsurteil, sondern Wahlmöglichkeiten, unterschiedliche Auffassungen.[31] In der Stadtkultur der Antike ist religiöse Vielfalt selbstverständlich; das Christentum, wiewohl selbst nicht polytheistisch eingestellt und organisiert, fügt sich ein.[32] Das bleibt so, es besteht weiter die Vielfalt der Christentümer und der Judentümer, mag auch das Zeitalter der Angst, wie die Spätantike beschrieben wurde, vor der Unübersichtlichkeit zurückgeschreckt sein.

5.2

Im Mittelalter gibt es Häresien erst seit der Jahrtausendwende, eher noch dem zwölften Jahrhundert, nicht weil es vorher keine Verschiedenheiten gegeben

30 AUFFARTH 2003a.

31 Die negative Bewertung lässt sich bei Paulus ebenfalls finden, nämlich Galater 5,20. Berger zitiert ausschließlich diese, nicht aber die aus 1. Kor. 11, die bei Augustinus etwa noch zum schonenden Umgang mit anderen Gruppen Anlass gibt; GRUNDMANN 1963.

32 AUFFARTH 2003.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

hätte – im Gegenteil. Sondern erst jetzt erfolgt die Konstruktion der Gegner *als religiöse* Gegner, der Muslime als Antichristen, der Juden als Christusmörder, der nicht autorisierten Heilsträger als Häretiker, die ansteckend oder als Krebsgeschwür wuchernd den *ganzen* Leib bedrohen. Diagnostik und Therapie kann man nur professionell ausgebildeten Wissenden anvertrauen. Das ergibt die Begründung dafür, sich in eine zentral organisierte Institution, in die Römische Kirche, einzufügen. Professionalisierung der Heilsvermittler und Reduktion auf eine Gottes-Logik, Monopolisierung des Sinns sind das Ergebnis der anti-häretischen Strategie bis ins neunzehnte Jahrhundert. Als gesetzliches Prinzip der anti-häretischen Gesetzgebung dient der mittelalterlichen Kirche das antik-römische Verfahren wegen Majestätsbeleidigung (*crimen laesae maiestatis*), ist also weder polytheistisch noch monotheistisch, sondern monarchisch. Die Vielfalt der Sinnangebote ist nicht der Ausnahmefall der Moderne, sondern der Normalfall der Religionsgeschichte in Hochkulturen, soweit sie die dichte Kommunikation von Stadtkulturen zur dauerhaften Auseinandersetzung eingerichtet haben.[33] Deshalb sind weniger die so genannten ursprünglichen Kleingesellschaften, sondern die komplexen historischen Gesellschaften geeignet – und da besonders polytheistische –, die Modelle für eine systematische Religionswissenschaft zu entwickeln und die Eigenart der okzidentalen Entwicklung zu definieren.

5.3

Der Fall der Katharer ist deshalb besonders interessant, weil er einen Prozess von Ausdifferenzierung einer Religion zeigt. Eine lokale Religion hat mit anderen lokalen Religionen gemeinsam, dass sie sich gegen die Kleriker (nicht aber gegen die mönchischen Asketen) wendet, weil diese in der Bibel nicht vorgesehen sind. Nächstliegende Widerstandsform ist die Verweigerung der Zahlung des Zehnten. Sie versteht sich selbst als eine Form des Christentums, die sich besonders nahe an das biblische Urbild hält und ihren Antiklerikalismus mit einer Kritik an nicht biblisch begründeten Traditionen plausibel macht. Der Dualismus der Katharer lässt sich mit ihrer Eingrenzung auf die johanneischen Schriften mit deren Dualismus als ein Teil europäisch-westlicher Tradition einordnen. In der Aufnahme der Henoch-Tradition wird der Lucifer populär. Von beiden Seiten wird je gegen die andere Seite der Vorwurf erhoben, sie seien die Anhänger des gefallenen Engels, wir dagegen die wahren Gottesverehrer.[34] Nicht durch die bessere Bibelauslegung, den rechten Glauben, die rechte Tradition der Rituale zeigt sich die wahre Tradition. Die Predigtmission scheitert und der Schritt von der *persuasio* zur *coercitio* wird vollzogen, zunächst als militärische Expedition eines Kreuzzugs,

33 SENNET 1990; nicht nur harmonisch: NIRENBERG 1996.
34 AUFFARTH 2003a.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

dann in der Einrichtung der Inquisition, schließlich in der systematischen Fahndung nach den *perfecti* und ihrer Vernichtung. Die lokale Religion der Katharer wird mit der Erfindung des Ketzerbildes ausgegrenzt als illegitime Religion und dann vernichtet.

5.4

Bei dem Anspruch der Religionswissenschaft als einer Kulturwissenschaft wird es nötig, Religion als soziale Tatsache in einer *histoire totale* zu untersuchen. Also den Gegenstand in seiner Kontextualisierung und in allen Perspektiven zu bestimmen. Da mag die Erschließung einer *modernen* Religion attraktiv erscheinen, weil man glauben kann, hier die ganzen Bedingungen zu kennen. Aber das Fehlurteil Bergers zeigt das Dilemma: Wer *nur eine* Religion kennt, kennt keine. Religionswissenschaft braucht den systematischen Vergleich mit vormodernen, nicht-monotheistischen Religionen in differenzierten Gesellschaften, um die Moderne, die Religion in unserer Lebenswelt, adäquat beschreiben zu können.

Literatur

AUFFARTH, CHRISTOPH, Europäische Religionsgeschichte, in: AUFFARTH, BERNARD & MOHR 1999–2002, Bd. 1 (1999), 322-328.

— „Die Katharer als südfranzösische Kirche", in: Wissenschaft und Weisheit 56 (1993), 70-75.

— „Dialog mit dem Islam. Anmerkungen aus der Sicht mittelalterlicher Christen. 1. Der Westen", in: Wissenschaft und Weisheit 59 (1996), 131-143.

— Himmlische Wege und irdischer Lohn: Kreuzzug – Jerusalem – Fegefeuer (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 144), Göttingen 2002.

— „Kaiserkult und Christuskult", in: HUBERT CANCIK & KONRAD HITZL (Hg.), Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen, Tübingen 2003, 283-317.

— „Angels on Earth and Forgers in Heaven", in: DERS. (Hg.), The Fall of the Angels (Themes in Biblical Narrative 6), Leiden 2003a.

— Ketzer. Religiöse Bewegungen des Mittelalters, München 2004.

AUFFARTH, CHRISTOPH, JUTTA BERNARD & HUBERT MOHR (Hg.), Metzler Lexikon Religion. Gegenwart – Alltag – Medien, 4 Bde., Stuttgart & Weimar 1999–2002.

BAUR, FERDINAND CHRISTIAN, Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt, Tübingen 1831.

— Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tübingen 1835.

BERGER, PETER LUDWIG, The Heretical Imperative, New York 1979; dt. Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1980; Freiburg 1992.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

BORST, ARNO, Die Katharer (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 12), Stuttgart 1953, Nachdruck, ohne den Anhang, mit einem Nachwort von ALEXANDER PATSCHOVSKY, Freiburg 1992.

— Die dualistische Häresie im Mittelalter [1955], völlig neu bearbeitet in: DERS., Barbaren, Ketzer und Artisten, München 1988.

BOUREAU, ALAIN, Das Recht der ersten Nacht. Zur Geschichte einer Fiktion, Düsseldorf & Zürich 1996.

BREMMER, JAN N., The Rise and the Fall of the Afterlife, London 2002.

BURKE, PETER, Ludwig XIV. Die Inszenierung des Sonnenkönigs, Berlin 1993 [The Fabrication of Louis XIV, New Haven 1992].

DIETZE, WALTER, „Purpurmäntel und dunkle Kutten. Über ein unerkanntes Lenau-Zitat bei Marx", in: Impulse 9 (1986), 316-326.

FEBVRE, LUCIEN, „Wie Michelet die Renaissance erfand", in: DERS., Das Gewissen des Historikers, hg. v. ULRICH RAULFF, Frankfurt a. M. 1988, 211-222.

FICHTENAU, HERBERT, Ketzer und Professoren, München 1992.

GLADIGOW, BURKHARD, „Europäische Nativismen und Bilder der Antike", in: HOLGER PREIßLER & HUBERT SEIWERT (Hg.), Gnosisforschung und Religionsgeschichte. FS Kurt Rudolph, Marburg 1994, 421-433.

— „Europäische Religionsgeschichte", in: KIPPENBERG & LUCHESI 1995, 21-42.

— „Polytheismus", in: KIPPENBERG & RIESEBRODT 2001, 131-150.

GRUNDMANN, HERBERT, „Die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik", in: DVjS 12 (1934), 400-429, ND in: GRUNDMANN 1976, 243-268.

— Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jh. und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik, Berlin 1935 (Historische Studien, Heft 267); ND mit Anhang: Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im Mittelalter [1955], Darmstadt 1970.

— „*Oportet et haereses esse*. Das Problem der Ketzerei im Spiegel der mittelalterlichen Biblexegese", in: AKG 45 (1963), 129-164, ND in: GRUNDMANN 1976, 328-363.

— Ausgewählte Aufsätze, Bd. 1 (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 25,1), Stuttgart 1976; Bd. 2 1977.

HANSSLER, MICHAEL, Katharismus in Südfrankreich. Struktur der Sekte und inquisitorischen Verfolgung in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Diss. Regensburg 1991 (ND Aachen 1999).

HERDING, KLAUS & ROLF REICHARDT, Die Bildpublizistik der Französischen Revolution, Frankfurt a. M. 1989.

HOTZ, STEPHAN, Mohammed und seine Lehre in der Darstellung abendländischer Autoren vom späten 11. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts (Studien zur klassischen Philologie 137), Frankfurt a. M. etc. 2002.

IOGNA-PRAT, DOMINIQUE, Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaisme et à l'islam 1000–1150, Paris 1998.

JUNGINGER, HORST, Von der philologischen zur völkischen Religionswissenschaft. Das Fach Religionswissenschaft an der Universität Tübingen von der Mitte des 19. Jh.s bis zum Ende des Dritten Reichs (Contubernium 51), Stuttgart 1999.

KIPPENBERG, HANS G., „Kriminelle Religion. Religionswissenschaftliche Betrachtungen zu Vorgängen in Jugoslawien und im Libanon", in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 7 (1999), 95-110.

KIPPENBERG, HANS G. & BRIGITTE LUCHESI (Hg.): Lokale Religionsgeschichte, Marburg 1995.

KIPPENBERG, HANS G. & MARTIN RIESEBRODT (Hg.), Max Webers ‚Religionssystematik'. Tübingen 2001.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

KIPPENBERG, HANS G. & KOCKU VON STUCKRAD, Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe, München 2003.

KÖPF, ULRICH, „Die Idee der ‚Einheitskultur' des Mittelalters", In: Troeltsch-Studien 6 (1993), 103-121.

KRECH, VOLKHARD, Götterdämmerung. Auf der Suche nach Religion, Bielefeld 2003.

LENAU, NIKOLAUS VON, Die Albigenser. Freie Dichtungen [1842], in: DERS., Sämtliche Werke und Briefe, Frankfurt a. M. 1971.

MARX, KARL, Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie, 1. Band, Hamburg 1872 (= KARL MARX / FRIEDRICH ENGELS, Gesamtausgabe II 6, Berlin 1987).

MWS, Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe, Tübingen 1988–.

NIRENBERG, DAVID, Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages, Princeton 1996.

REEVES, MARJORIE & GOULD WARWICK, Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth Century, Oxford 1987.

RIESEBRODT, MARTIN, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen, München 2000.

SCHARF, THOMAS, „Schrift zur Kontrolle – Kontrolle der Schrift: Italienische und französische Inquisitoren-Handbücher des 13. und frühen 14. Jahrhunderts", in: Deutsches Archiv (1996), 547-584.

SCHLUCHTER, WOLFGANG, Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretationen und Kritik, Frankfurt a. M. 1988.

SCHOLDER, KLAUS, „Ferdinand Christian Baur", in: Theologische Realenzyklopädie 5 (1980), 352-359.

SENNET, RICHARD, Civitas. Die Großstadt und die Kultur des Unterschieds, Frankfurt a. M. 1991 [The Conscience of the Eye, New York 1990].

SIMON-RITZ, FRANK, Die Organisation einer Weltanschauung. Die freigeistige Bewegung im Wilhelminischen Deutschland (Religiöse Kulturen der Moderne 5), Gütersloh 1997.

TÖNNIES, FERDINAND, Gemeinschaft und Gesellschaft, Leipzig 1887, Berlin ^{3}1920.

TROELTSCH, ERNST, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912.

TRUSEN, WINFRIED, „Forum internum und gelehrtes Recht im Spätmittelalter. Summae confessorum und Traktate als Wegbereiter der Rezeption", in: Zeitschrift für Rechtsgeschichte-kan 88 (1971), 83-126.

— „Der Inquisitionsprozeß", in: ZRG-kan 74 (1988), 168-230.

— „Vom Inquisitionsverfahren zum Ketzer- und Hexenprozeß", in: DIETER SCHWAB et al. (Hg.), Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft. FS Paul Mikat, Berlin 1989, 435-450.

— „Inquisitionsprozeß", in: Lexikon des Mittelalters 5 (1991), 441f.

VOEGELIN, ERIC, Das Volk Gottes [1942/52], München 1994.

WEBER, MAX, Wissenschaft als Beruf [1917], hg. von WOLFGANG J. MOMMSEN & WOLFGANG SCHLUCHTER (MWS I/17), Tübingen 1994.

— Wirtschaft und Gesellschaft [1922], hg. von JOHANNES WINCKELMANN, Tübingen ^{5}1985.

WEHRLI-JOHNS, MARTINA, „Voraussetzungen und Perspektiven mittelalterlicher Laienfrömmigkeit seit Innozenz III. Eine Auseinandersetzung mit Herbert Grundmanns ‚Religiösen Bewegungen'", in: Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichte 104 (1996), 286-309.

WETTLAUFER, JÖRG, „Jus Primae noctis. Historisch-anthropologische Überlegungen zum Verständnis eines ‚mittelalterlichen Feudalrechts'", in: Francia 21/1(1994), 245-262.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

Aleister Crowley, Thelema und die Religionsgeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts

KOCKU VON STUCKRAD

Auch wenn es bis heute keine allgemein anerkannte wissenschaftliche Definition von „Magie" gibt,[1] kann kein Zweifel daran bestehen, dass die Erforschung dieses wichtigen Aspekts religiöser Praxis in den letzten Jahrzehnten – sowohl in historischer als auch in systematischer Hinsicht – große Fortschritte gemacht hat. Zu diesen Fortschritten hat Hans G. Kippenberg nicht unwesentlich beigetragen.[2] Es zeigte sich, dass die künstliche Trennung von Magie und Religion sich einem theologischen bzw. rationalistischen Vorverständnis verdankt, welches heute einer Beschreibung der inneren Beziehungen zwischen Magie und Religion oder auch der Ausschließungsrhetoriken in religiösen und rechtlichen Kontexten gewichen ist. Mit der Kritik an einer Gegenüberstellung von Religion und Magie ging zudem eine zunehmende Infragestellung überkommener Definitionen von „Christentum", „Judentum" und „Islam" auf der einen Seite und „Heidentum", „Paganismus" oder auch „Polytheismus" auf der anderen Seite einher. Ich möchte diese Infragestellung im Folgenden aufgreifen und an einem auf den ersten Blick vielleicht extremen Beispiel vorantreiben.

Dass ich Aleister Crowley (1875–1947) in den Mittelpunkt meiner Betrachtung stelle, hat im Wesentlichen zwei Gründe: Zum einen spielen die Meinungen praktizierender Magier in der akademischen Diskussion keine Rolle, obwohl ihre Positionen durchaus in der Lage sein könnten, neues Licht auf die wissenschaftliche Einordnung dieser religiösen Praxis zu werfen. Das umso mehr, als die bedeutenden Magier des zwanzigsten Jahrhunderts – neben Crowley wäre hier insbesondere Samuel Liddell MacGregor Mathers zu nennen – religionswissenschaftliche Diskussionen kreativ aufgegriffen und ihrerseits mitgeprägt haben. Zum anderen ist Aleister Crowley ein besonders

1 Einvernehmen besteht noch nicht einmal darüber, dass wir eine Kategorie „Magie" überhaupt brauchen; oft versucht man, sich mit Alternativkonzepten wie „Ritual" oder *Performance* zu helfen. Weder in TAYLOR 1998 noch in BRAUN & MCCUTCHEON 2000 spielt der Magie-Begriff eine Rolle.

2 So etwa in KIPPENBERG & LUCHESI 1995; KIPPENBERG 1997; KIPPENBERG 1998; s. auch KIPPENBERG & VON STUCKRAD 2003, 155-164.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

gutes Beispiel für die gegenseitige Durchdringung christlicher und paganer magischer Traditions- und Identitätslinien. Weit davon entfernt, einfache „satanistische" Praktiken jenseits des Christentums zu propagieren – ein Vorwurf, der noch heute von meist christlich-theologischer Seite erhoben wird[3] –, nahm Crowley christliche Semantiken auf und integrierte sie in transformierter Gestalt in seine eigene Religion.[4] Damit wird er zu einem virtuosen Spieler auf mehreren Diskursfeldern:[5] dem christlichen, dem paganen und dem esoterischen. Diese Zusammenhänge möchte ich aus Crowleys Biografie heraus aufzeigen.

1. Vom protestantischen Prämillenarismus zum Anbruch des Horus-Zeitalters

Auch wenn manche Details seines Lebens noch immer von Spekulationen und Unsicherheiten begleitet sind, können wir uns heute ein recht genaues Bild über die Vita Aleister Crowleys machen. Das liegt weniger an seiner „Autohagiografie",[6] die eher eine Inszenierung darstellt, als an mehreren biografischen Werken, die zusätzlich das umfangreiche Archiv des Warburg Institute in London auswerten – angelegt durch Gerald J. Yorke – sowie die Sammlung von Crowleys Verehrer John F. Ch. Fuller[7] (nun in der University of Texas, Austin).[8] In den letzten Jahren kamen außerdem mehrere umfangreiche Biografien Crowleys hinzu, die auch bisher unbekanntes Material heranziehen.[9] Ich beschränke mich deshalb auf die für mein Thema zentralen Aspekte dieses an Widersprüchen und Brüchen so reichen Lebens.

---

3 S. dazu insbesondere die Arbeiten von INTROVIGNE sowie ELLIS 2000.

4 Zur biografischen und kulturellen Prägung Crowleys, die wiederum seine antichristliche Haltung auslöste, s. PASI 1998.

5 Zu meiner Verwendung des Begriffes „Diskursfeld" s. VON STUCKRAD 2002; 2003, 265-268; 2003a, 266f.

6 CROWLEY 1969. Von den vorgesehenen sechs Bänden der Ausgabe von 1929 wurden nur zwei gedruckt. Erst 1969 wurden alle zusammengefasst bei Jonathan Cape, London, sowie 1970 bei Hill and Wang, New York.

7 FULLER 1989; zu Fuller s. PASI 1999, 100-108.

8 Der „Klassiker", der freilich selbst zur Mystifizierung Crowleys beitrug, ist SYMONDS 1996 (englisch [1]1971). Vgl. außerdem CAMMEL 1962; REGARDIE 1993 [1970]; KING 1977; SUSTER 1988; BOUCHET 1988; TEGTMEIER 1989; GRANT 1992 (persönliche Erinnerungen); HUTCHINSON 1998; ZOCCATELLI 1998 (Aufsatzsammlung). Aus religionswissenschaftlicher Sicht hervorzuheben sind PASI 1999 (Biografie S. 25-47) und HUTTON 1999 (Biografie 171-180). Ich danke Marco Pasi für wichtige Hinweise und Korrekturen bei der Abfassung dieses Artikels.

9 Dabei handelt es sich um BOOTH 2000; SUTIN 2000, der stärker als andere auf Crowleys Homosexualität und sein Verhältnis zum Christentum eingeht; und insbesondere KACZYNSKI 2003, dessen Werk in wissenschaftlicher Hinsicht neue Maßstäbe setzt. Zu

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

1.1 Der Plymouth-Bruder

Von überragender Bedeutung für seinen späteren Werdegang ist die Kindheit und Jugend, die Crowley in einem christlich-fundamentalistischen Milieu Englands verbrachte.[10] Seine Eltern waren aktive Mitglieder der *Plymouth Brethren*, jener protestantischen Gruppierung, die um 1830 in Dublin von dem irischen Kleriker John Nelson Darby (1800–1882) ins Leben gerufen worden war. Darby lehrte, Gott habe nach der Kreuzigung und Auferstehung Jesu die weitere Erfüllung der biblischen Prophezeiungen erst einmal angehalten. Allerdings neige sich diese Periode nun dem Ende zu, und die endzeitliche Uhr werde demnächst wieder zu schlagen beginnen. Die Endzeit beginne mit der Wiederkehr des Herrn und der Entrückung der Gerechten (1. Thess. 4,17), wonach die große Drangsal beginne (Mt. 24,21). Der Antichrist trete die Weltherrschaft an, bevor er vernichtet werde. Darby war ein Vertreter des Prämillenarismus, da er die Wiederkunft Jesu vor dem Beginn des Tausendjährigen Reiches erwartete.[11] Als Kind nahm Crowley dieses Geschichtsbild in seiner ganzen apokalyptischen Zuspitzung auf, sei es in der morgendlichen Bibelstunde der Familie, sei es bei den Missionsreisen seines Vaters Edward, auf denen Crowley ihn begleitete.[12]

Der junge Aleister war beseelt von der prämillenaristischen Idee. Mit der Zeit identifizierte er sich indes zunehmend mit der dunklen Seite dieses Geschichtsprozesses, mit den blutigen Fanalen und den Antihelden der Offenbarung des Johannes, insbesondere mit dem „Tier 666"[13] und der „Frau in Scharlach" (Apk. 17,3-6). Diese Identifikation richtete er bald auch gegen seine Mutter, die er als bigott bezeichnete, und gegen die Schule der Plymouth-Brüder, auf die man ihn geschickt hatte.[14] Nach dem Tod seines Vaters im Jahre 1887 rebellierte er offen gegen das fundamentalistische Christentum seiner Umgebung und erkannte, wie er später von sich sagen sollte, den größten Fehler der christlichen Religion in ihrem Sündenverständnis:

I [...] began to behave like a normal, healthy human being. The nightmare world of Christianity vanished at the dawn. I fell in with a girl of the theatre in the first ten days at Torquay,

---

diesen drei Publikationen s. die ausführliche Sammelrezension von Marco Pasi (PASI 2003).

10 SYMONDS 1996, 23-32.

11 Diese Sicht wurde – durch William E. Blackstone und andere – zu einer der einflussreichsten Geschichtsdeutungen der Vereinigten Staaten am Ende des neunzehnten Jahrhunderts; s. KIPPENBERG & VON STUCKRAD 2003, 164-172.

12 Vgl. CROWLEY 1969, 38, wo er sich über die *Plymouth Brethren* lustig macht.

13 Ob seine Mutter, die er hasste, Aleister tatsächlich „Das Tier 666" nannte, wie er später sagte, bleibt ungewiss, aber nicht abwegig.

14 Die Schule der *Plymouth Brethren* war ebenso für seine antichristliche Position verantwortlich wie die familiäre Prägung; ferner spielte Crowleys Onkel Tom Bond Bishop dabei eine wichtige Rolle (s. PASI 1998).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

and at that touch of human love the detestable mysteries of sex were transformed into joy and beauty. The obsession of sin fell from my shoulders into the sea of oblivion. I had been almost overwhelmed by the appalling responsibility of ensuring my own damnation and helping others to escape from Jesus. I found that the world was, after all, full of delightful damned souls [...].[15]

Die antichristliche Haltung sollte Crowley, der viele Passagen der Bibel auswendig aufsagen konnte, sein Leben lang beibehalten. Ein Zeugnis dieser Auseinandersetzung ist das 1916 in den USA entstandene *Crowley on Christ*, in dem er eine dezidierte Kritik an Bernard Shaws Drama *Androcles and the Lion* liefert, dem er Missdeutungen der Bibel vorwirft. Dem stellt er seine eigene Interpretation der neutestamentlichen Schriften entgegen, konsequent aus der Sicht einer thelemitischen Magie verfasst.[16]

Im Oktober 1895 nahm Crowley ein Studium am Trinity College in Cambridge auf und vertiefte sich in die klassische Antike und die englische Literatur. Schnell wurde er von jener intellektuellen Szene des viktorianischen England beeinflusst, die angesichts des Darwinschen Paradigmenwechsels eine zutiefst agnostische Haltung bezog.[17] In dieser Zeit entstanden auch seine ersten poetischen Publikationen. Von weit reichender Bedeutung waren sodann zwei Begegnungen: Erstens lernte Crowley den Mathematikprofessor Oscar Eckenstein kennen, der ihn für den Extrem-Alpinismus begeistern sollte; zweitens führte die Bekanntschaft mit George Cecil Jones – einem Chemiker und Mitglied des 1888 gegründeten *Hermetic Order of the Golden Dawn* – dazu, dass Crowley in die theosophischen und magischen Kreise Englands eingeführt wurde.[18] Crowley war von der Person Samuel Liddell MacGregor Mathers (1854–1918) begeistert, und noch später betrachtete er Mathers als den „vollendeten Magus". Dennoch – oder gerade deshalb – kam es schon bald zu erheblichen Spannungen zwischen den beiden aufstrebenden Magiern der Jahrhundertwende. Crowley, der im November 1898 in den Golden Dawn initiiert worden war, verließ den Orden bereits im Jahre 1900 wieder, um seinen eigenen Weg konsequent weiter zu verfolgen.[19]

---

15 CROWLEY 1969, 75. Ähnliche Aussagen finden sich im Vorwort zu Crowleys Drama *The World's Tragedy*, das zuerst 1910 erschien. Vgl. auch die biografische Notiz, dass Fuller und Crowley „regard [Christianity] as historically false, morally infamous, politically contemptible and socially pestilential" (CROWLEY 1969, 539).

16 CROWLEY 1974. Dabei kommt Sir Frazers *Golden Bough* als Universalschlüssel der Interpretation eine große Bedeutung zu. Der ursprüngliche Titel des Werkes lautete *The Gospel According to St Bernard Shaw*.

17 BROOKE 1993, 121-131; zum weiteren Kontext TURNER 1974 & 1993; PARETI 1990; vgl. auch CROWLEY 1969, 539f.

18 Schon zuvor war Crowley auf die Arbeiten Arthur Edward Waites gestoßen. Zur Entstehung des Golden Dawn und seiner religionswissenschaftlichen Einordnung s. HUTTON 1999, 72-83.

19 Die erbitterten Kämpfe zwischen Mathers und Crowley hielten allerdings an.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

1.2 Der Logos des neuen Äons

Dieser Weg führte im Anschluss an ausgedehnte Reisen[20] nach Ägypten, wo Crowley im April 1904 das wichtigste Schlüsselerlebnis seiner Biografie hatte. In Kairo begegnete er zunächst seinem „Schutzgeist" namens Aiwass; nach einem mysteriösen Erlebnis vor der Stele Nr. 666 des Ägyptischen Museums in Kairo „empfing" Crowley innerhalb von drei Tagen den *Liber AL vel legis*, also das *Buch des Gesetzes*, welches jedoch erst 1909 publiziert wurde. Dieses Buch ist die Grundlage der von Crowley ins Leben gerufenen *Thelema*-Religion, die deshalb im vollen Sinne als eine Offenbarungsreligion bezeichnet werden muss.[21] Lawrence Sutin konstatiert:

> [T]he *Book* can possess – for readers who pursue its teachings earnestly – a weight and import that parallels that of other scriptural texts in other religions. One cannot conclusively establish – except by fiat – the respective spiritual merit of, say, the *Bible*, the *Koran*, the *Science and Health* of Mary Baker Eddy and *The Book of the Law*. The *Book* can and does serve as a scripture for a few thousand modern-day Thelemites. There are those who have warped certain verses of the *Book* to justify the worst of themselves; but this can be done with the *Bible* as well.[22]

Ein kurzer Blick auf das *Buch des Gesetzes* ist überaus lohnenswert, zeigt sich darin doch die konsequente Fortschreibung und Transformation des Prämillenarismus christlicher Provenienz, den Crowley in seiner Jugendzeit erfahren hatte. Nun sind es ägyptische Gottheiten, die ihm die Heraufkunft eines neuen Äons – mit Crowley als Prophet und mit jedem Menschen als vergöttlichter Macht – voraussagen. Der erste Teil stellt sich als eine Offenbarung der Nuit dar und hat einen eher positiven Gesamtduktus, indem er die Menschen als machtbegabt und lustvoll beschreibt: „Every man and every woman is a star."[23] „These are fools that men adore; both their Gods & their men are fools" (I,11). Unverzüglich kommt der Text auf den Propheten des neuen Äons und seine kosmische Gefährtin zu sprechen: „Now ye shall know that the chosen priest & apostle of infinite space is the prince-priest the Beast; and in his woman called the Scarlet Woman is all power given. They

20 Crowley bereiste u.a. Mexiko, Ceylon, Hawaii und Indien; außerdem nahm er an einer Expedition zum K2 mit O. Eckenstein teil.

21 Und zwar unabhängig davon, ob man die Offenbarung als echt oder als fingiert betrachtet. Hierüber besteht wissenschaftlich natürlich kein Konsens. Man beachte jedoch, dass innerhalb der magischen und theosophischen Szene der Jahrhundertwende „Channeling" oder inspirierte Rede ein wiederkehrender Topos ist, wesentlich angestoßen durch die Werke Helena Petrovna Blavatskys.

22 SUTIN 2000, 134. Sutin zieht in seiner Analyse des *Buches des Gesetzes* andere „inspirierte" Texte der Zeit vergleichend hinzu, nämlich W. B. Yeats' *A Vision* und C. G. Jungs *Septem Sermones ad Mortuos*; s. SUTIN 2000, 134-140.

23 Teil I, Satz 3, zit. aus CROWLEY 1993, 14, wie auch die folgenden Zitate (diese Ausgabe enthält auch ein Faksimile des handschriftlichen Originals).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

shall gather my children into their fold: they shall bring the glory of the stars into the hearts of men" (I,15).

Auf die Rolle der Frau in Scharlach werde ich unten zurückkommen. An dieser Stelle genügt es, die eschatologische Umkehrung der christlichen Heilserwartung zur Kenntnis zu nehmen, die anschließend in der Geburt der neuen Religion kulminiert: „The word of the Law is Θελημα. Who calls us Thelemites will do no wrong, if he look but close into the word. For there are therein Three Grades, the Hermit, and the Lover, and the man of Earth. Do what thou wilt shall be the whole of the Law" (I,39f.). Man beachte, dass *Thelema* keineswegs einem schlichten Hedonismus frönt, sondern der Entfaltung des eingeschriebenen Gesetzes im Menschen dient, das zunächst erkannt werden möchte. Erst dann gilt: „Abrogate are all rituals, all ordeals, all words and signs. Ra-Hoor-Khuit hath taken his seat in the East at the Equinox of the Gods [...]" (I,49).

Der zweite Teil des *Liber legis* wird von Hadit offenbart und stellt so etwas wie die „Henotheisierung" der paganen Götterwelt im Lichte des neuen Äons dar.[24] Dieser Gott ist die Zusammenfassung und Bündelung aller kosmischen Macht: „I am alone: there is no God where I am" (II,23). Zugleich nimmt er gnostische Motive auf und kombiniert sie in einer neuen Trias: „Nuit! Hadit! Ra-Hoor-Khuit! The Sun, Strength & Sight, Light; these are for the servants of the Star & the Snake" (II,21). Wenn der Mensch sich dieser Macht versichert und mit ihr verschmilzt, wird er selbst zu einer göttlichen Instanz. Indem Crowley das, was Wouter J. Hanegraaff das *„I am God"-Motiv* nennt,[25] zum Mittelpunkt seiner Religion macht, stellt er, salopp gesprochen, so etwas wie die Brücke zwischen Stirner und Nietzsche auf der einen und der „New Age"-Religion auf der anderen Seite dar.

Die Erringung des neuen Zeitalters geht mit der Erniedrigung der alten Götter einher, wobei zuweilen eben jene Epitheta verwendet werden, die man aus biblischen Texten kennt, denn, wie es im dritten Teil heißt, „Now let it be first understood that I am a god of War and of Vengeance. I shall deal hardly with them" (III,3); und weiter: „let blood flow to my name. Trample down the Heathen; be upon them, o warrior, I will give you of their flesh to eat" (III,11). Dass dies jedoch nicht der Gott der biblischen Überlieferung ist, macht eine andere Passage unmissverständlich klar: „With my Hawk's head I peck at the eyes of Jesus as he hangs upon the cross. I flap my wings in the face of Mohammed & blind him. With my claws I tear out the flesh of the Indian and the Buddhist, Mongol and Din" (III,51-53); „Let Mary inviolate be torn upon wheels: for her sake let all chaste women be utterly despised

24 Völlig zu Recht spricht HUTTON davon, dass „[i]t would be possible to make a case, by use of the same selective quotation which can represent Crowley as a sceptic, that he was a mystical monotheist" (1999, 176, mit entsprechenden Belegen). S. auch unten Anm. 52.

25 HANEGRAAFF 1996, 204-210.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

among you!" (III,55). In derselben Passage kündigt sich der geheimnisvolle Erneuerer an, der zugleich der Prophet des Horus-Zeitalters ist. Auch wenn Crowley selbst mit dieser Rolle geliebäugelt haben dürfte, scheint der Text doch auf einen „nach dem Tier" zu verweisen, ganz im Stile apokalyptischer Prophezeiungen: „[I]n these are mysteries that no Beast shall divine. Let him not seek to try: but one cometh after him, whence I say not, who shall discover the Key of it all. [...] It shall be his child & that strangely" (III,47).

Ich habe deshalb so viele Zitate aus dem *Buch des Gesetzes* angeführt, weil auf diese Weise deutlich wird, wie stark die christliche Semantik auf die thelemitische Konzeption Crowleys eingewirkt hat, und zwar sowohl auf die apokalyptische Ausdeutung der Geschichte als auch bis hinein in den mythischen Bilderreichtum der Formulierungen, die einem Johannes zur Ehre gereicht hätten. Die „Umwertung aller Werte" durch Crowley bedeutet, gleichsam „vor die Klammer" eine Negation zu setzen; damit bleibt die Klammer selbst jedoch erhalten. Crowley bewegt sich hier noch immer in einem christlichen Diskursfeld.

2. Thelema

Crowleys magische Religion des neuen Zeitalters speist sich freilich nicht allein aus christlichen Traditionsstücken. Hinzu treten der spezifische Paganismus der – vorwiegend britischen – Geheimgesellschaften der Jahrhundertwende, eine enorme Faszination für sexuelle Aspekte der magischen Arbeit sowie die Teilnahme an dem, was man heute den Orientalismus-Diskurs nennt.

2.1 Geheimgesellschaften

Nach seiner Trennung vom Golden Dawn, dessen Angehörige übrigens alle aus freimaurerischen und theosophischen Kreisen kamen, begann Crowley zunehmend, eigene Gemeinschaften ins Leben zu rufen, um die individuelle Prägung seiner religiösen Ideen umsetzen zu können. Das Jahr 1909 war in dieser Hinsicht ein wichtiges, nicht nur, weil der *Liber legis* gedruckt wurde, sondern auch durch die Gründung des A.·.A.·., des *Argentum astrum*. Dass auch George Cecil Jones an der Gründung des neuen Ordens beteiligt war, zeigt bereits, wie nah der A.·.A.·. inhaltlich und formell am Golden Dawn orientiert gewesen ist. Einzelne Rituale wurden im Sinne Crowleys abgeändert und mithilfe eines eigenen Journals, *The Equinox*, einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Mathers versuchte im Jahre 1910 vergeblich,

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

eine Ausgabe des *Equinox* zu stoppen, weil darin geheime Rituale des Golden Dawn veröffentlicht wurden.[26]

Der Name Crowleys wurde durch solche Maßnahmen bald international bekannt. Andere öffentlichkeitswirksame Veranstaltungen vermehrten seinen Ruf als großer Magus: 1910 etwa führte Crowley ein öffentliches Ritual, *The Rites of Eleusis*, durch, was in der Londoner Gesellschaft und weit darüber hinaus erhebliches Aufsehen erregte.[27] Solche Rituale sind mehr als schlichte Antikenrezeption, sie sind praktizierter Paganismus und insofern Teil eines lebendigen europäischen Polytheismus.[28] Neben seiner Arbeit im A.·.A.·. knüpfte Crowley auch enge Kontakte zu einem weiteren wichtigen Geheimbund, dem *Ordo Templi Orientis* (O.T.O.), der in dieser Zeit vor allem von Theodor Reuss (1855–1923) geprägt wurde.[29] 1912 wurde Crowley zum Großmeister des britischen Zweiges des O.T.O. gewählt.

Der Einfluss Crowleys innerhalb der verschiedenen Geheimgesellschaften wirkte mittelbar auf die Geschichte der magischen Gruppierungen im zwanzigsten Jahrhundert insgesamt, von den eigentlichen Thelemiten über die *Fraternitas Saturni* bis zum *Wicca-Kult*, um nur einige zu nennen.[30]

2.2 Magie und Sex

Notorische Berühmtheit erlangte Aleister Crowley zweifellos auf dem Gebiet der Sexualmagie. Schon in seiner Schulzeit folgte ihm der Ruf eines ausschweifenden Homosexuellen,[31] und auch später machte er aus seiner bisexuellen Neigung keinen Hehl. Bevor ich auf diesen Zweig seiner magischen Arbeit eingehe, der seinerseits erneut christliche Semantiken verrät, sei jedoch Crowleys Verständnis von Magie insgesamt angeführt, das er im Laufe

26 Crowley schrieb den gerichtlichen Erfolg der Wirkung eines Abramelin-Talismans „zur Erringung der Zuneigung eines Richters" zu, den er vor der Verhandlung geopfert hatte; s. SYMONDS 1996, 156; s. auch BOOTH 2000, 95-97.

27 CROWLEY 1990 [1910].

28 S. auch VON STUCKRAD 2001 und 2001a. Ähnlichen Fragen ist Joscelyn Godwin jüngst am Beispiel des Renaissance-Paganismus nachgegangen; s. GODWIN 2002.

29 Ellic Howe hat eine brillante Biografie Reuss' vorgelegt, die zugleich eine Geschichte des O.T.O. darstellt, s. MÖLLER & HOWE 1986; weiteres Material bei KÖNIG 1994; 1994a und 1997.

30 Einer vorsichtigen Schätzung zufolge zählen sich weltweit mehrere Tausend Menschen zu den „Thelemiten", wobei allein die Gruppe namens „Caliphate O.T.O." 3 000 Mitglieder zu haben behauptet, s. ZOCCATELLI 1998a, 111-116. Zur Fraternitas Saturni s. FLOWERS 1994, der viel Material zu dieser bislang wenig erforschten, doch in Deutschland einflussreichen Gemeinschaft sammelte; zu Wicca s. das Standardwerk von HUTTON 1999.

31 Tatsächlich war dies ein Grund für die Probleme auf der Schule der Plymouth-Brüder; s. SYMONDS 1996, 26.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

seiner Karriere zu einem spezifischen Konzept entwickelte und in etlichen Publikationen zu systematisieren suchte.

Ein Ergebnis dieser Systematisierungsarbeit ist das Buch *Magick*, auch als *Book Four – Liber ABA* bekannt.[32] Während Teil I („Mystik") theosophisches Gedankengut rezipiert und die östliche Religiosität als ursprüngliches „Weistum" konstruiert (s. dazu unten), Teil II („Magie") wiederum die Elemente der magischen Arbeit und ihre Funktionen beschreibt,[33] widmet sich Teil III der „Magie in Theorie und Praxis". In der Einleitung beruft sich „The Master Therion" ganz traditionell auf Pythagoras, die „Goetia" des Königs Salomo sowie auf J. G. Frazers *The Golden Bough*, schließlich auf Paulus – „Prüfet alle Dinge; behaltet das Beste" (1. Thess. 5,21) – und natürlich auf den *Liber AL vel legis*. Crowley präsentiert nun die Magie als ein Mittel zur Verwirklichung des individuellen Lebensentwurfes im Einklang mit kosmischen Kräften:

> Ich habe dieses Buch geschrieben, um dem Bankier, dem Boxer, dem Biologen, dem Dichter, dem Seemann, dem Kolonialwarenhändler, der Fabriksarbeiterin, dem Mathematiker, dem Stenographen, dem Golfspieler, der Hausfrau, dem Konsul – und allen anderen – zu helfen, sich vollkommen zu verwirklichen, jeder in seiner oder ihrer eigenen Tätigkeit.[34]

Alle diese Personen sind gehalten, ihres je eigenen Lebensplanes gewahr zu werden und diesen konsequent zu realisieren. Dabei ist die Magie eine unentbehrliche Hilfe, denn, so definiert Crowley, „Magie ist die Wissenschaft und Kunst, Veränderungen in Übereinstimmung mit dem Willen herbeizuführen".[35] Es folgen ein Postulat und 28 „Theoreme", in denen Crowley deutlich macht, dass die Magie als eine rationale und mit Bedacht durchgeführte *Handlung* zu betrachten ist, die auf *empirischer* Basis erfolgt und den menschlichen Willen mit dem Flechtwerk kosmischer Kräfte vereint, dessen sich der Mensch nun *bewusst* wird. Indem er seinen „wahren Willen" sowie die Bedingungen seines Seins im Verhältnis zum Universum erkennt, kann der Mensch Einfluss auf die Wirklichkeit nehmen und, wenn er will, sich die Welt unterwerfen. Der bewusste Wille sei, so Crowley, jedoch nicht gleichbedeutend mit dem wahren Willen, welcher kosmische Dimensionen besitzt. Nur denjenigen, „der seinen wahren Willen ausführt, unterstützt das Beharrungsvermögen des ganzen Universums".[36] Auf Menschen, deren Bewusstsein weniger entwickelt ist, braucht der Magier keine Rücksicht zu nehmen: „Jeder Mensch hat ein Recht darauf, seinen eigenen Willen zu verwirklichen, ohne darauf bedacht zu sein, daß er dadurch den Willen anderer stören könn-

32 CROWLEY 1996; Teil I und II erschienen ursprünglich in London 1912/13, Teil III erschien in London & Paris 1929/30.

33 Diese Beschreibungen decken sich weithin mit den Traditionen des Golden Dawn.

34 CROWLEY 1996, II, 18.

35 Ebd., 19. Diese Definition wurde ubiquitär in magischer Primärliteratur des zwanzigsten Jahrhunderts.

36 Ebd., 23.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

te; denn wenn er sich an seinem richtigen Platz befindet, ist es der Fehler der anderen, wenn sie ihm in die Quere kommen."[37]

Vergleicht man diese Konzeption von Magie mit wissenschaftlichen Modellen, so zeigt sich ganz deutlich, dass ein Begriff von „Religion" in Crowleys Zuschnitt keine Rolle spielt, und zwar weder inklusiv noch exklusiv; wichtig ist dagegen der Zusammenhang zwischen Magie auf der einen Seite und Bewusstsein, Wissenschaft und rationalem Handeln auf der anderen. Im Anschluss an Frazer und andere, die Magie als eine Form von Wissenschaft betrachteten,[38] sieht auch Crowley die Magie nicht als etwas Irrationales, das mit der aufgeklärten Wissenschaft unvereinbar sei, sondern als eine elaborierte empirische Kunst der Kontrolle des Wirklichen. Crowley ist selbst Teil einer religionswissenschaftlichen Debatte, indem er Überlegungen der Ethnologie und akademische Beschreibungskategorien aufgreift und zur Bestimmung seiner eigenen Arbeit verwendet.

Eine solche Konzeption hat selbstverständlich eine lange Vorgeschichte in der europäischen Kultur. Sie schließt unmittelbar an frühneuzeitliche Modelle der *Magia naturalis* an, die ebenfalls in neuplatonischer Manier eine Einheit zwischen der Weltseele und der Individualseele, zwischen dem kosmischen Bewusstsein und dem des Magus postuliert und im Sinne des esoterischen Entsprechungsdenkens die Einflussmöglichkeiten auf die Wirklichkeit auslotet.[39] Dieses Erbe wurde in allen Schriftreligionen Europas gepflegt, wobei der jüdischen Tradition – auch für Crowley – eine besondere Bedeutung zukommt.[40] Die Wurzeln dieser Modelle liegen in der antiken Religion und Naturphilosophie. Crowley rekurriert direkt auf stoische Auffassungen zur Natur des Universums und auf Sympathiekonzeptionen, die in neuplatonischen Kontexten der Spätantike weit verbreitet waren. Dabei ist klar, dass sein Zuschnitt von Magie mehr mit Theurgie[41] und der „intellektuellen" Magie eines Apuleius[42] zu tun hat als beispielsweise mit der Zauberei der griechischen Fluchtafeln (auch wenn diese Trennung zweifellos etwas Künstliches hat).

In der thelemitischen Magie, die Crowley in den ersten zwei Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts entwickelte, kommt der sexuellen Arbeit eine

37 Ebd., 31.

38 Nicht zufällig finden sich die entsprechenden Zitate in der Einleitung zu Crowleys *Magick*, Teil III. Zur Einordnung von Frazers Magie-Konzeption s. KIPPENBERG & LUCHESI 1995, 11-17; SCHÄFER & KIPPENBERG 1997, ix-x.

39 Eine hervorragende Bestandsaufnahme bietet GRAFTON & IDEL 2001; s. ferner FAIVRE 1995 sowie – zum philosophischen Kontext – das Standardwerk von SCHMIDT-BIGGEMANN 1998.

40 Die kabbalistische Magie des Abramelin spielte schon bei Mathers eine gewisse Rolle, genießt bei Crowley jedoch einen besonderen Stellenwert; vgl. außerdem CROWLEY 1993b zur Rolle der christlichen Kabbalah für Crowleys magische Arbeit.

41 S. dazu JOHNSTON 1997.

42 S. dazu ausführlich SANDY 1997; vgl. auch SCHÄFER & KIPPENBERG 1997, vii-viii.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

herausragende Rolle zu. Zwar war dies keine Erfindung des britischen Magiers,[43] doch die Verknüpfung der christlich konnotierten Eschatologie der Johannesapokalypse mit der Sexualmagie ist als spezifischer Beitrag Crowleys anzusprechen. So wie sich Crowley selbst mit dem „Tier 666" als Bringer des neuen Äons identifizierte, stilisierte er die „Frau in Scharlach" zur kosmischen Gefährtin des Magiers.[44] Mit der Zeit wurde die mystische Vereinigung des Tieres mit der Scharlachfrau zu einem zentralen Element seiner Magie, und man kann seine Biografie geradezu anhand der wechselnden Frauen erzählen, die jeweils die Rolle der Scharlachfrau innehatten.[45] Im Kapitel „Von Unserer Herrin Babalon und von dem Tier, auf dem sie reitet. Auch über Verwandlungen" des Buches *Magick* heißt es lapidar: „Der Inhalt dieses Abschnittes ist, soweit er UNSERE HERRIN betrifft, zu wichtig und zu heilig, um gedruckt zu werden. Er wird von MEISTER THERION nur ausgewählten Schülern in privater Unterweisung mitgeteilt."[46] Aussagen wie diese fachten die öffentliche Spekulation über das obszöne Sexualleben des Meisters natürlich nur umso mehr an, was Crowley mit Wohlwollen zur Kenntnis nahm.

Die sexuelle Komponente der thelemitischen Magie erschließt sich indes nicht nur vor dem Hintergrund transformierter christlicher Semantik, sondern auch unter Berücksichtigung tantrischer und – allgemein – hinduistisch-buddhistischer Konzeptionen, die Crowley breit rezipierte.[47] Ganz im Sinne tantrischer Philosophie, wie sie von europäischen Beobachtern wahrgenommen wurde, ist die sexuelle Vereinigung von Mann und Frau auch bei Crowley ein machtvolles Instrument zur Verschmelzung mit den allumfassenden kosmischen Urprinzipien. Um sich ein genaueres Bild von Thelema zu ma-

43 Sexuelle Symbolik spielte bekanntlich in allen mystischen und magischen Traditionen eine große Rolle und fand Eingang in die rituelle Praxis. Zu den bekanntesten Sexualmagiern des zwanzigsten Jahrhunderts zählt Austin Osman Spare, dessen Magie auch heute – wie ein Blick ins Internet verrät – zahlreiche Anhänger hat. Wie diese Magie funktioniert, zeigt beispielsweise SPARE 1996 (das Original erschien 1909–1913). Spare war um 1910 Mitglied des A∴A∴, verließ den Orden jedoch bald wieder, vermutlich aufgrund seiner Ablehnung jeder zeremoniellen Ritualistik; zur Einordnung seiner Magie s. GRANT 1975.

44 Apk. 17,3-6 heißt es, die Frau sitze auf einem scharlachroten Tier, sei in Purpur und Scharlach gekleidet und mit Gold, Edelsteinen und Perlen geschmückt. Die „Hure von Babylon" sei „betrunken vom Blut der Heiligen und vom Blut der Zeugen Jesu".

45 Freilich hatte Crowley keine Probleme damit, auch Männer diese Rolle spielen zu lassen, etwa seinen Adepten Victor Neuburg (1883–1940).

46 CROWLEY 1996, II, 143. In den Manuskripten Crowleys heißt es in einer Fußnote weiter: „Wer eine solche Unterweisung anstrebt, die natürlich gratis gegeben wird, möge direkt an den jungfräulichen Hüter des HEILIGEN GRALS, Collegium ad Spiritum Sanctum [!], Cefalù, Sizilien, schreiben", also an die thelemitische Gemeinschaft, die Crowley dort gegründet hatte. Spätere Herausgeber setzten entsprechend ihre eigene Adresse ein.

47 Crowley verband dies zudem mit seiner Interpretation des Christentums; s. CROWLEY 1974, 150-154 („The Yogi Jesus").

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

chen, ist deshalb abschließend ein Blick auf den Orientalismus-Diskurs zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts notwendig.

2.3 Orientalismus

Die Faszination für den „Orient", die Europa spätestens im neunzehnten Jahrhundert aufgrund der kolonialen Entwicklungen und der zunehmenden Erschließung „heiliger Texte" aus Asien ergriffen hatte, machte auch vor den esoterischen Gruppierungen nicht halt.[48] Im Gegenteil: Im Umfeld der 1875 gegründeten Theosophischen Gesellschaft wurden Tibet und Indien zunehmend mit einem mythischen Ort der ursprünglichen Spiritualität identifiziert, wobei religionswissenschaftliche und esoterische Interpretamente eine eigenwillige Melange bildeten.[49] Die Aneignung östlicher Traditionsstücke durch esoterisch interessierte westliche Beobachter – die übrigens bis heute kaum an Faszinationskraft eingebüßt hat – wurde durch eine akademische Beschreibung der religionsgeschichtlichen Sachverhalte vermittelt, und Theosophen waren ihrerseits nicht unbeteiligt an der Herausbildung religionswissenschaftlicher Erklärungsansätze.[50] Insofern ist es nicht überraschend, dass auch Crowley intensiv in dieses Gespräch involviert gewesen ist. Hinzu kommt, dass er sowohl während seines Studiums als auch bei ausgedehnten Reisen in Asien mit hinduistischem und buddhistischem Gedankengut in Berührung kam.

Besonders der Yoga hatte es Crowley angetan, und wie viele andere in seiner Generation auch praktizierte er Meditation und Yoga als Übung der Selbstkontrolle und der Verbindung mit den Kräften des Universums. In seine magische Arbeit flossen diese Traditionen in mehrfacher Hinsicht ein: Die „tantrische" Komponente der Sexualmagie kam bereits zur Sprache. Eine weitere Anwendungsmöglichkeit bestand in rituellen Körperhaltungen – die *Asanas* des Hatha-Yoga und die *Mudras* –, mit denen Crowley experimentierte und die er mit eigenen magischen Körperhaltungen verband, beispielsweise mit denen des Harpokrates, des Osiris oder des Pan. Auch darin war Crowley kein Einzelfall in den ersten Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts, vielmehr wurden diese Techniken in beinah allen theosophisch und magisch geprägten Gemeinschaften praktiziert, von Rudolf Steiners Mysterienspielen[51] bis zum „Runenstellen" der Weimarer Zeit.

---

48 Ich kann auf dieses Thema hier nicht ausführlich eingehen. Eine einschlägige Studie zum Orientalismus-Diskurs ist KING 1999.

49 S. KIPPENBERG & VON STUCKRAD 2003, 37-48.

50 Dies lässt sich insbesondere anhand der wissenschaftlichen Debatten des Eranos-Kreises zeigen, welcher von Theosophen mit initiiert worden ist; vgl. HAKL 2001.

51 Auch die anthroposophische Eurhythmie gehört in dieses Tätigkeitsfeld.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

3. Ergebnisse

3.1 Eine komplexe Struktur

Resümiert man die von mir dargestellten Elemente der von Crowley angestoßenen religiösen Neuentwicklungen, ergibt sich ein recht komplexes Bild. Spezifisch Crowleyanisches ist ebenso auszumachen wie seine Partizipation in esoterisch-magischen Strömungen der Zeit. Zu Letzterem sind insbesondere die Tradition der magischen Orden, die pagane Ausrichtung an der griechischen und ägyptischen Götterwelt[52] sowie der Orientalismus-Diskurs zu rechnen. Crowleys Eigenbeitrag dagegen hat vor allem mit christlichen Traditionsstücken zu tun, indem er den protestantischen Prämillenarismus in eine ganz neue Form goss. Auch die sexualmagischen Anschauungen des „Tieres", die Crowley durchaus eigenwillig entwickelte, zeigen unverkennbar christliche Semantik. Schließlich lassen sich die Offenbarungen in Kairo, die zur Leitlinie seiner zukünftigen religiösen Ausrichtung wurden, als distinkter Beitrag Crowleys zur Religionsgeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts lesen.

3.2 Die Brüchigkeit diskursiv generierter Kategorien

Die Frage, was „Christentum" sei, ist leicht gestellt und schwer beantwortet. Die meisten christlichen Theologen würden vermutlich einen Minimalkonsens dahingehend herstellen können, dass diejenigen, welche von der Wahrheit der neutestamentlichen Überlieferung überzeugt sind und diese Überzeugung durch die Taufe äußerlich kenntlich gemacht haben, zu den „Christen" zu zählen seien. Diese Position ist durchaus nachvollziehbar, kann allerdings das Problem nicht lösen, dass viele der so Gekennzeichneten in ihren Überzeugungen und Handlungen von vermeintlich christlichen Anschauungen massiv abweichen.[53] Bei näherer Betrachtung besteht deshalb eine wesentliche normative Aufgabe der Theologie darin, die akzeptablen Varianten des Christentums von den nicht akzeptablen zu unterscheiden, eine

52 Auf die besondere Bedeutung des Pan kann ich hier nicht näher eingehen. Ich verweise auf Ronald Huttons Studie, die belegt, dass sich das Aufkommen dieses Gottes und seine „Henotheisierung" bestimmten britischen Tendenzen zwischen 1830 und 1940 verdankte, verbunden mit der Generierung der „Großen Göttin", die zunehmend mit Diana identifiziert wurde; s. HUTTON 1999, 32-51; s. ferner KIPPENBERG & VON STUCKRAD 2003, 81-91.

53 Man denke an Christen – darunter auch religiöse Autoritäten –, die in der Frühen Neuzeit hermetische Disziplinen praktizierten oder an jene, die heute Zen-Meditation betreiben. Auch die Geltungsansprüche afrikanischer Christentümer wären hier zu nennen, die von europäischen „Mutterkirchen" nicht selten bestritten werden.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

Praxis, die bekanntlich von den Anfängen des Christentums bis heute wenig an Sprengkraft verloren hat.

Als Religionswissenschaftler möchte ich diese Praxis hier nicht kritisieren. Die Dynamiken von Inklusion und Exklusion treffen schließlich auf alle Gruppenbildungsprozesse zu, da es Identitäten zu konsolidieren gilt.[54] Vorsicht ist jedoch anzumahnen, wenn theologische Ausschließungsrhetoriken – gewissermaßen subkutan – in die wissenschaftliche Sprache übertragen werden, wie dies im Falle der Magie immer wieder geschehen ist. Religionswissenschaftler sollten entsprechende Kategorien nicht übernehmen, sondern deren strategische Herausbildung und diskursive Verwendung in historischen Kontexten beschreiben. Dann zeigt sich, dass exklusive Religionen ihre devianten Formen zwangsläufig aus sich selbst hervorbringen; das mittelalterliche und neuzeitliche Christentum hat auch die Magie im Modus der Verdammung fortgeschrieben.[55]

Implizit ist hier eine Trennung zwischen „Christentum/Christentümern" und „christlicher Theologie" notwendig, wie Wouter J. Hanegraaff jüngst in einem provokanten Beitrag argumentierte. Mit Blick auf die moderne Religionsgeschichte hält er fest: „This phenomenon has nothing to do with a decline of religion or of Christianity, but merely with a decline in power and influence of Christian theology."[56] Allerdings sei dies kein besonderes Kennzeichen der Gegenwart, denn „any form of religion, including Christianity, inevitably *generates* spiritualities".[57] Die Trennung zwischen Theologie und Christentümern stellt sich zunehmend als ein Problem für Erstere heraus: „My argument is that theology is increasingly losing what is left of its potential for being relevant to Christians."[58] Aus religionswissenschaftlicher Sicht, so Hanegraaff im Anschluss an Geertz und Asad, müsse man das Christentum als ein Symbolsystem betrachten, das eine Vielfalt von unterschiedlichen Ausformungen hervorbringen kann.

Wenn ich von einem christlichen Diskursfeld spreche, so habe ich etwas durchaus Ähnliches im Blick, versuche jedoch die Dynamiken von Definitionshoheiten und Machtansprüchen selbst mit in den Begriff einzufangen. Zu einem „christlichen Diskursfeld" kann dann potenziell alles gehören, was aus einer christlichen Semantik hervorgegangen ist oder sich implizit und explizit auf eine solche bezieht. Nimmt man noch das Konzept einer Europäischen Religionsgeschichte hinzu, die von einer gegenseitigen – oft rhetorisch aufgeladenen – Bezogenheit von alternativen und plural ausformulierten religiösen Optionen sowie einer permanenten Reflexion dieser Alternativen seit der

54 S. KIPPENBERG & VON STUCKRAD 2003, 146-164.
55 Dies hat Valerie Flint überzeugend dargelegt; s. FLINT 1991, 87-126.
56 HANEGRAAFF 2003, zit. nach Manuskript.
57 Ebd. (Hervorhebung im Original).
58 Ebd.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

Antike gekennzeichnet ist,[59] so entpuppt sich die Gegenüberstellung von Christentum und Paganismus als eine künstliche rhetorische Dualisierung von Optionen, die tatsächlich diskursiv voneinander abhängig sind.

Als Konsequenz ergibt sich ferner, dass auch die Trennung zwischen Magie und Religion keinesfalls ein Element der wissenschaftlichen Beschreibung sein kann.[60] Vielmehr zeigt sich die Magie als ein fester Bestandteil der Europäischen Religionsgeschichte, sowohl im engeren christlichen Kontext als auch in paganen Traditionslinien. Beide Linien fließen in Figuren wie Aleister Crowley unauflöslich zusammen. In ihren prämillenaristischen Anteilen und in ihrer Sexualmagie zeigt sich Thelema deshalb als eine Fortschreibung christlicher Symbolsysteme, als ein christlicher Spross, dessen Vaterschaft freilich von etablierten theologischen Instanzen abgelehnt wird. Religionswissenschaftler brauchen aber diese Leugnung der Vaterschaft nicht zu glauben.

Mit diesen Feststellungen behaupte ich keineswegs, Crowley sei ein Christ gewesen oder Thelema eine christliche Gemeinschaft. Dies würde nicht nur die Verachtung Crowleys für das christliche Bekenntnis ignorieren, sondern auch einen Rückfall bedeuten in Meisternarrative, die eine klare Zuordnung von „Christ" und „Nicht-Christ" in Aussicht stellen.[61] Allerdings behaupte ich, dass Crowley eine feste Größe auf der umkämpften Arena eines christlichen Diskursfeldes darstellt, eines Feldes, auf dem Identitäten, Definitionen und Zuschreibungen in immer wechselnder Gestalt und gegenseitiger Bezogenheit, unter Einschluss der jeweils gängigen wissenschaftlichen Interpretamente, geschaffen werden.[62] Religionswissenschaftliche Analyse sollte in der Beschreibung der kontextgebundenen Leistung solcher Konstruktionen bestehen, nicht aber in der unkritischen Übernahme und Verallgemeinerung zwangsläufig brüchiger Kategorien.

---

59 S. auch den Beitrag von AUFFARTH in diesem Band.

60 Ausführlicher VON STUCKRAD 2002.

61 Das selbstreflexive Verfahren der Ideologiekritik nenne ich auch die *Rekursion der Kontingenz*, s. ausführlicher VON STUCKRAD 2003a, 259f.; 266f.

62 Wie Religionswissenschaftler eine Geschichte des Christentums schreiben können, hat David Chidester uns vorgemacht. Er beschreibt das Christentum „as a sweeping epic" (CHIDESTER 2000, vii) in einer zunehmend globalisierten Perspektive und kommt zu mitunter überraschenden Ergebnissen, etwa jenem, dass „the Church of England is by numerical majority an African church" (ebd., viii). Er ergänzt: „But the Church of England is also an Indian church, with about the same number of Anglicans living in southern India as in England. As the Indian and cosmopolitan novelist Salman Rushdie once remarked, the English do not know their own history because it happened elsewhere." – Sollte jemand einst eine Geschichte des euro-amerikanischen Christentums im zwanzigsten Jahrhundert schreiben, so sollten christliches Zen, „Ein Kurs in Wundern" oder gechannelte Botschaften von Jesus und Maria mehr als eine Fußnote beanspruchen.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

Literatur

BOOTH, MARTIN, A Magick Life. The Biography of Aleister Crowley, London 2000.

BOUCHET, CHRISTIAN, Aleister Crowley (1875–1947). Approche historique d'un magicien contemporain, Ars, Nantes o.J. (1988).

— Aleister Crowley et le Mouvement Thélémite, Château-Thébaud 1998.

BRAUN, WILLI & RUSSELL T. MCCUTCHEON (Hg.), Guide to the Study of Religion, London & New York 2000.

BROOKE, CHRISTOPHER N. L., A History of the University of Cambridge, vol. 4 (1870–1990), Cambridge 1993.

CAMMEL, CHARLES RICHARD, Aleister Crowley, the Man, the Mage, the Poet, New York 1962.

CHIDESTER, DAVID, Christianity. A Global History, New York 2000.

CROWLEY, ALEISTER, Magie als Philosophie für alle, Zürich 1964.

— The Confessions of Aleister Crowley. An Autohagiography, London 1969. Die ersten beiden Bände zuerst als: The Spirit of Solitude. An Autohagiography. Subsequently re-Anti-christened. The Confessions of Aleister Crowley, London 1929.

— Crowley on Christ, ed. and intr. by FRANCIS KING, London 1974 (zuerst als: „The Gospel According to St Bernard Shaw" [1953]).

— Das Buch Thot, Waakirchen 1981.

— The Rites of Eleusis, Thame 1990 [^{1}1910].

— The World's Tragedy, Scottsdale 1991 [^{1}1910].

— Das Buch des Gesetzes. Liber AL vel Legis. Sub figura CCXX wie es gegeben ward von XCIII = 418 an DCLXVI. Engl.-dt. mit Faksimile der Handschrift. Übers. von PHILIP, Basel ^{4}1993.

— Moonchild, Bergen/Dumme 1993a.

— Liber 777 und andere Kabbalistische Schriften. Übersetzt und editiert von M. D. ESCHNER, Bergen/Dumme 1993b.

— Magick Buch Vier (Liber ABA). Band I: Teil I, Mystik, Teil II, Magie; Band II: Teil III, Magie in Theorie und Praxis. Ins Deutsche übertragen und mit Anmerkungen versehen von MICHAEL DEWITT, Bad Ischl 1996.

DVORAK, JOSEF, Satanismus, München (Frankfurt a. M.) ^{3}1994.

ELLIS, BILL, Raising the Devil. Satanism, New Religions, and the Media, Lexington 2000.

FAIVRE, ANTOINE, The Eternal Hermes. From Greek God to Alchemical Magus, Grand Rapids 1995.

FLINT, VALERIE, The Rise of Magic in Early Medieval Europe, Princeton 1991.

FLOWERS, STEPHEN E., Fire & Ice. The History, Structure, and Rituals of Germany's Most Influential Modern Magical Order: The Brotherhood of Saturn, St. Paul 1994.

FULLER, JOHN FREDERICK CHARLES, The Star in the West. A Critical Essay upon the Works of Aleister Crowley, London 1907.

— 666. Bibliotheca Crowleyana. The Collection of J.F.C. Fuller, Edmonds 1989.

GODWIN, JOSCELYN, The Theosophical Enlightenment, Albany 1994.

— The Pagan Dream of the Renaissance, London 2002.

GRAFTON, ANTHONY & MOSHE IDEL (Hg.), Der Magus. Seine Ursprünge und seine Geschichte in verschiedenen Kulturen, Berlin 2001.

GRANT, KENNETH, The Magical Revival, London 1972

— Aleister Crowley and the Hidden God, London 1973.

— Images and Oracles of Austin Osman Spare, London 1975.

— Remembering Aleister Crowley, London 1992.

GREER, MARY K., Women of the Golden Dawn. Rebels and priestesses, Rochester 1995.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

GREGORIUS, GREGOR (Pseudonym von EUGEN GROSCHE): Aleister Crowleys magische Rituale, Berlin 1980.

HAKL, HANS THOMAS, Der verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Eine alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts, Bretten 2001.

HANEGRAAFF, WOUTER J., New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought, Leiden etc. 1996.

— „The Dreams of Theology and the Realities of Christianity", Vortragsmanuskript 2003 (Publikation in Vorbereitung).

HARPER, GEORGE MILLS, Yeats' Golden Dawn, London & Basingstoke 1974.

HOWE, ELLIC, The Alchemist of the Golden Dawn. The Letters of the Revd. W.A. Ayton to F.L. Gardner and Others 1886–1905. Edited with an Introduction by ELLIC HOWE, Wellingborough 1985.

— The Magicians of the Golden Dawn, Wellington 1985.

HUTCHINSON, ROGER, Aleister Crowley. The Beast Demystified, Edinburgh 1998.

HUTTON, RONALD, The Triumph of the Moon. A History of Modern Pagan Witchcraft, Oxford & New York 1999.

HYMENAEUS BETA (Hg.), An Old Master. The Art of Aleister Crowley, Austin 1998.

INTROVIGNE, MASSIMO, Il cappello del mago: I nuovi movimenti magici, dallo spiritismo al satanismo, Milano 1990.

— Indagine sul satanismo: Satanisti e anti-satanisti dal seicento ai nostri giorni, Milano 1994.

INTROVIGNE, MASSIMO & ECKHARD TÜRK, Satanismus. Zwischen Sensation und Wirklichkeit, Freiburg 1995.

JOHNSTON, SARAH ILES, „Rising to the Occasion: Theurgic Ascent in its Cultural Milieu", in: SCHÄFER & KIPPENBERG 1997, 165-194.

JUNGKURTH, MARCUS M. (Hg.), Der Schlüssel von König Solomon (Clavicula Solomonis). Eine Übersetzung u. Edition von Manuskripten aus d. Britischen Museum von S. Liddell MacGregor Mathers. Übers. i. d. Deutsche u. Kommentar von MARCUS M. JUNGKURTH, Berlin 1985.

KACZYNSKI, RICHARD, Perdurabo. The Life of Aleister Crowley, Tempe 2003.

KING, FRANCIS, Magic. The Western Tradition, London 1975.

— The Magical World of Aleister Crowley, London 1977.

— Modern Ritual Magic. The Rise of Western Occultism, Bridport 1989.

KING, RICHARD, Orientalism and Religion. Post-Colonial Theory, India and the Mystic East, London & New York 1999.

KIPPENBERG, HANS G., „Magic in Roman Civil Discourse: Why Rituals Could be Illegal", in: SCHÄFER & KIPPENBERG 1997, 137-163.

— „Magie", in: HUBERT CANCIK, BURKHARD GLADIGOW & KARL-HEINZ KOHL (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. IV, Stuttgart etc. 1998, 85-98.

KIPPENBERG, HANS G. & BRIGITTE LUCHESI (Hg.), Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, Frankfurt a.M. ²1995.

KIPPENBERG, HANS G. & KOCKU VON STUCKRAD, Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe, München 2003.

KÖNIG, PETER-R., Das OTO-Phänomen. 100 Jahre magische Geheimbünde und ihre Protagonisten von 1895–1994, Arbeitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen, München 1994.

KÖNIG, PETER-R. (Hg.), Materialien zum OTO. Arbeitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen, München 1994 (= 1994a).

— Der große Theodor-Reuss-Reader, Arbeitsgemeinschaft für Religions- und Weltanschauungsfragen, München 1997.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

LUHRMANN, TANYA M., Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic in Contemporary England, Cambridge, MA 1989.
MÖLLER, HELMUT & ELLIC HOWE, Merlin Peregrinus. Vom Untergrund des Abendlandes, Würzburg 1986.
PARETI, GERMANA, La tentazione dell'occulto. Scienza ed esoterismo nell'età vittoriana, Turin 1990.
PASI, MARCO, „L'antichristianesimo in Aleister Crowley (1875–1947)", in: ZOCCATELLI 1998, 41-67.
— Aleister Crowley e la tentazione della politica, Mailand 1999.
— „The Neverendingly Told Story: Recent Biographies of Aleister Crowley", in: Aries. Journal for the Study of Western Esotericism 3 (2003), 224-245.
REGARDIE, ISRAEL, Foundations of Practical Magic, Wellingborough 1979.
— Das magische System des Golden Dawn, 3 Bde., Freiburg 1987/88.
— The Eye in the Triangle. An Interpretation of Aleister Crowley, Phoenix 1993 (1970).
SANDY, GERALD, The Greek World of Apuleius. Apuleius and the Second Sophistic, Leiden 1997.
SCHÄFER, PETER & HANS G. KIPPENBERG (Hg.), Envisioning Magic. A Princeton Seminar and Symposium, Leiden 1997.
SCHMIDT, JOACHIM, Satanismus. Mythos und Wirklichkeit, Marburg 1992.
SCHMIDT-BIGGEMANN, WILHELM, Philosophia perennis. Historische Umrisse abendländischer Spiritualität in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit, Frankfurt a. M. 1998.
SPARE, AUSTIN OSMAN, Das Buch der Ekstatischen Freude (Selbst-Liebe), Bergen/Dumme 1996.
STUCKRAD, KOCKU VON, „Magie", in: MANFRED LANDFESTER, HUBERT CANCIK & HELMUTH SCHNEIDER (Hg.), Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike (Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte), Bd. 15, Stuttgart & Weimar 2001, 253-262.
— „Okkultismus", in: MANFRED LANDFESTER, HUBERT CANCIK & HELMUTH SCHNEIDER (Hg.), Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike (Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte), Bd. 15, Stuttgart & Weimar 2001a, 1146-1166.
— „‚Christen' und ‚Nichtchristen' in der Spätantike. Von religiös konstruierten Grenzen zur diskursorientierten Religionswissenschaft", in: MANFRED HUTTER et al. (Hg.), Hairesis. Festschrift für Karl Hoheisel zum 65. Geburtstag, Münster 2002, 184-202.
— Schamanismus und Esoterik. Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen, Leuven 2003.
— „Discursive Study of Religion: From States of the Mind to Communication and Action", in: Method & Theory in the Study of Religion 15 (2003a), 255-271.
SUSTER, GERALD, The Legacy of the Beast. The Life, Work and Influence of Aleister Crowley, London 1988.
— Crowley's Apprentice. The Life and Ideas of Israel Regardie, York Beach 1990.
SUTIN, LAWRENCE, Do What Thou Wilt. A Life of Aleister Crowley, New York 2000.
SYMONDS, JOHN, Aleister Crowley. Das Tier 666. Leben und Magick, München 1996.
TAYLOR, MARK C. (Hg.), Critical Terms for Religious Studies, Chicago 1998.
TEGTMEIER, RALPH, Aleister Crowley. Die tausend Masken des Meisters, München 1989.
TURNER, FRANK MILLER, Between Science and Religion. The Reaction to Scientific Naturalism in Late Victorian England, New Haven & London 1974.
— Contesting Cultural Authority. Essays in Victorian Intellectual Life, Cambridge 1993.
WEBB, JAMES, The Flight from Reason. The Age of the Irrational, London 1971.
WILSON, COLIN, The Occult, London 1971.
ZOCCATELLI, PIERLUIGI, „L'Ordo Templi Orientis in Italia: Storie e significati", in: ZOCCATELLI 1998, 103-125 (= 1998a).
ZOCCATELLI, PIERLUIGI (Hg.), Aleister Crowley. Un mago a Cefalù, Rom 1998.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:53

Secularization, Transformation of Religion, or the Return of Religion

Three Competing Concepts for Explaining the Role of Religion in the Modern World*

HARTMUT LEHMANN

The aim of this brief essay is as simple and straightforward as it is ambitious: By discussing the obvious advantages and the possible disadvantages of the concepts of "secularization," of the "transformation of religion," and of "the return, or revival, of religion," I want to contribute to the discussion about the best methodological strategy available at present for the interpretation and understanding of the role of religion in the modern world, that is in the era since Enlightenment.

Secularization

Let me begin by examining the concept of "secularization." There are almost as many variations of this concept as there are scholars who have written about it. But there are four of these variations which seem, as far as I can tell, to be especially influential. First, secularization as the decline of the meaning and practice of religion in modern Western societies (*Verweltlichung*). Second, the secularization of cultural and intellectual life as a consequence of the progress made in particular in the natural sciences (*Rationalisierung*; *Verwissenschaftlichung*; *Entzauberung*). Third, secularization as a description of the fact that since the Enlightenment established churches have lost their monopolies in explaining the contingencies of life (*Entkirchlichung*). Fourth, secularization as the very general transformation of culture away from a tran-

* This paper was first presented in a workshop at the European University Institute in Florence in April 2003. I am most grateful to Peter Becker for inviting me to Florence and to the participants of this workshop for many valuable suggestions.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

scendental orientation to purely inner-worldly values and practices (*Privatisierung*; *Individualisierung*; *Ausdifferenzierung*).

If one applies these concepts of secularization in scholarly work, there are, in my view, several obvious advantages: First, research based on the concept of secularization is interdisciplinary as it has to use the results of research not only in the field of religious sociology and political science, but also in social and cultural history as well as in philosophy and literature. In particular, if one attempts to understand the processes of modernization with the help of the concept of secularization, one does not restrict oneself to matters of church history, or ecclesiastical history, or even religious history and philosophy. Rather, one is forced to include into the interpretation also matters of economy and society, political matters as well as cultural ones.

A second advantage, in my view, of the concept of secularization has to be seen in the wide-open chronological approach which one is obliged to take. The study of processes of secularization always means the study of processes of *longue durée*.

In attempting to analyze and understand the specific origin and character of the modern world, for example, one has to begin with the study of the role of secularization in the era of Humanism and the Renaissance, move from there to the era of the Scientific Revolution in the seventeenth century and to the Enlightenment, and then to the era of Industrialization and Urbanization. As recent research demonstrates, across Europe the effects of secularization are especially strong since the 1960s.

Third, and finally, the concept of secularization enables one to give a special profile to modern European history. Not that other continents, and cultures, had not been affected by certain elements best described with the term secularization. But it is only in Europe that secularization has become a dominant social, political, and cultural force. Only in Europe secularization has triumphed, at least up to our time. Within a globalized world, one could call secularization the European *Sonderweg* in the field of religion.

It would be shortsighted, on the other side, not to see also the disadvantages which the concept of secularization implies. The most dangerous of these disadvantages may be the fact that the term secularization suggests the notion of an irreversible process of development. The road shaped by secularization appears as a one-way-street, a street without return. The societies which move along this road are supposedly parting from religious norms and practices in a steady or continuous manner. There is no room for an understanding of processes of revival of religion, or for an analysis of the interaction of processes of dechristianization and rechristianization.

In this sense, the concept of secularization implies a rather naïve notion of cultural, of political as well as social modernization. The history of the first half of the twentieth century should teach us, however, to use terms such as "progress" and "modernization" most carefully, and the same should there-

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

fore also be true for a term like secularization. Mass-movements like National Socialism and dictatorships like Stalinism were not only characterized by a high degree of violence, but also by irrational belief. Even if one speaks of these totalitarian systems as being based purely on ideology, or pseudo-religion—some scholars like Erik Vögelin and Hans Maier prefer the term "political religion"—, one should hesitate before constructing an explanation which simply uses the concept of secularization as a progressive force and then put this interpretation under the heading of modernization.

Another problem with the concept of secularization should be seen in the fact that this term is often used in order to describe the transition of religion from the official sphere to the sphere of private life. True, this transition has taken place. But one should acknowledge that this transition implies extremely difficult problems for research. While institutionalized, or established, religion can be studied on the basis of the records official agencies have produced, it is most difficult to do research on private religion. One may, of course, use diaries, letters, even poems or novels. But even if one discovers rich evidence in this material, and even if one can trust what one finds, most of the insight gained will be concerned with individual persons. Therefore, one should be most careful before generalizing anything one may have found. Individual cases may reflect nothing but individual experience, that is an individual destiny. But this is not a scientific result which is on the same level as the implications suggested by the theory of secularization.

Taken as a tool for research, therefore, the concept of secularization is a most difficult one. These difficulties are dramatically increased if one considers the competing definitions of what secularization means, or should mean, which I have mentioned. The concept of secularization appears, therefore, at best, as a controversial category, and at worst, as an ambiguous one, plagued by explicit simplifications and by implicit misunderstandings.

Transformation of Religion

Should we therefore, in attempting to interpret the role of religion in the modern world, rather use the concept called "transformation of religion"? If one speaks of the transformation of religion in the modern world, one is, obviously, no longer locked to any notions of decline of religion as an irreversible process, nor is one fixed to the metaphor of the one-way-street. Rather, if one speaks of transformation of religion, one can easily accept that in the course of Industrialization and Urbanization, that is in the course of the complex processes of political, social, economic, and cultural modernization in Europe, there were phases of the decline of religion as well as phases of the revival of religion, and most certainly phases in which we may discover the

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

coexistence and also the conflict between these two tendencies within one and the same society.

Another advantage of a flexible concept like transformation of religion is the fact that any research which is based on this concept is detached, or if you wish, liberated, from traditional thinking in periods as well as the terminology of church history.

This detachment, or liberation, may work on two levels. On a very general conceptual level, within the concept transformation of religion, we may find terms such as anticlericalism and unchurching as useful as terms such as sacralization or resacralization. Perhaps, one could say that almost any problem related to religion in the modern world can be studied adequately under the broad roof of transformation of religion. And this is where the general level opens up to the sphere of specialized research. If religion is no longer tied to established religion, research projects on new religious movements, on new religious norms and practices, may become attractive options. At least within Germany, we know far too little about non-established religion. The history of free churches is under-researched, and not least because we lack sound studies about non-established religious movements, their historical legacy is not appreciated as it should be. When I mentioned to a colleague from the Theological Faculty of the University of Heidelberg some time ago that free churches like the Quakers represent the oldest and most effective peace movement in European history, he replied: "Ich kann Sekten nicht leiden" ("I don't like sects"). This is exactly the position which we may overcome if we use the concept "transformation of religion."

But be this as it may. The real problem of the concept of transformation of religion lies elsewhere: it is found in the very concept of religion which is being implied. What do I mean? If one speaks of transformation of religion one does no longer say clearly what one means with the term religion. To give an example: We will all agree that religious movements like Jansenism within French Catholicism, Pietism within German Lutheran orthodoxy, or Methodism in Great Britain, represent genuine religious phenomena which deserve to be studied as part of a program interested in the transformation of religion in the modern world. But what about astrology, or the belief in UFOs, what about esoteric or occult practices of various kinds? We may all agree that people who attend church only twice a year still have retained some kind of religious affiliation. But what about people who fervently believe in the goals of Communism, or of Fascism? In this context it may make no difference whether one calls these ideologies "political religions" or simply "pseudo-religions."

But there is more to it. There are further, no less serious disadvantages to a rather wide and flexible concept of religion as it is implied when we use the notion labeled transformation of religion. As we all know, people act in different situations according to different norms and may use different religious

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

practices. Within his family, for example, someone who sends his children to church may appear to be a traditional Protestant. As a professional, the same person may act as a cynical critic of church doctrine. On the soccer-ground, he may proclaim a strong belief in his home-team and even sacrifice time and money to support his team. In the evening, in the pub together with friends, he may make anti-Semitic remarks. Occasionally he may look at his horoscope. What is this person's religion? Quite obviously, it is a conglomerate composed of various elements, which are activated as situations change. As of now, there is no research on such conglomerates of belief-systems and on such complex religious practices. But we badly need such studies if we want to give substance to a concept like the one of transformation of religion, and such studies should comprise individuals as well as groups.

Let me add, in an attempt to provide some further clarification at this point, two remarks. First, a simply descriptive definition of religion in which certain behavioral aspects (like fervent belief in a soccer team and regular participation in the pilgrimage to the soccer stadium) are central, may not be sufficient. Even if we presuppose that the religious self of a person may be fragmented and that the various fragments do not fit together in a harmonious manner, there should be an evident connection between this person's religious experience, his or her religious commitment, and perhaps even an affiliation to religious institutions or organizations. Without such experience, commitment, and affiliation one should not use the term religion. Second, the crucial question, that is the ultimate test, whether the term religion may be appropriate, should be the consideration whether we can find, or at least assume, belief in some kind of life, or existence, after death. If any kind of life, or existence after death is excluded categorically, and if no transcendental powers are accepted which are involved in the vision of and in hope for life after death, other terms should be used but not the term religion, and other analytical tools should be employed and not the scientific tools which we use in research on religion.

If research projects on religion defined in this manner were undertaken, I would be interested in some specific points. Why did Christianity in Europe decline in the same time-span as Christianity grew in such an impressive manner in other continents so that today Christianity has become a Third-World phenomenon? Why do people in other continents import technical products from Europe which are constructed on the basis of most rational procedures while engaging themselves most enthusiastically in charismatic forms of Christianity which have become alien to most Europeans? Why do Christians with a fundamentalist orientation most ingeniously apply modern mass media? Of course, conservative Christians always had difficulties with some aspects of scientific progress. They never accepted the insights of modern biology. In short: their relationship to progress in sciences has always been a difficult one, and their acceptance of the results of modern science and

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

technology always quite selective. Questions such as these are troubling because we do not have valid answers that explain the combination of rational and irrational modes of mind, and troubling because we lack research agendas that help us to decipher the complex relationship between technological modernization and religious traditionalism. No doubt, intercultural comparison may be helpful. But a concept like transformation of religion does not show the direction in which we may find a useful, promising research strategy for such a comparative approach.

Return of Religion

To come to my third example. Some time ago, Martin Riesebrodt from the Divinity School of the University of Chicago has written a book with the title *Die Rückkehr der Religionen* ("The Return of Religions"), published in Munich in 2001. Riesebrodt offers a challenging new concept with some most attractive features. No doubt, those working on processes of modernization have overlooked for a long time that religions may indeed return. Therefore, Riesebrodt has put the question of the return of religion squarely on the research agenda of religious sociologists as well as of historians. If one looks into the problems Riesebrodt discusses more closely, one finds, moreover, a number of fascinating aspects. How about religion and urbanization? Is it really true that people in the countryside retain religion longer than those living in cities? And even if this may have been true for the nineteenth and early twentieth centuries, is it not possible that in our age and time people in cities begin to rediscover religion as something meaningful while people in the countryside free themselves from the last bits and pieces of religious tradition? How about religion and migration? Is it possible that people who migrate tend to become more religious than people who remain where they are? Does the traumatic experience of being uprooted, the no less traumatic experience of the transition from one culture to another, and the necessity of settling in another country, with different customs and norms, do all of these factors actually strengthen religious elements in people's lives? There is some indication that this is the case. Nineteenth-century America, for example, was a country characterized by immigrants. We know that only few Americans attended church in the period immediately after American independence but that religion became a strong political and social force in nineteenth-century America. How about the importance of religion for the immigrants who settle in the countries of Europe today? What do we know about religion and globalization? Does religion have a defining role if cultures meet, and if that is the case, what is the result?

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

There are other aspects in the concept of the return of religion which may deserve the attention of scholars in the humanities and the social sciences. Although Riesebrodt concentrates on examples taken from twentieth-century history, one can argue that his concept can also be applied to former centuries. Was the Reformation of the sixteenth century not something like the return of religion to the center of the political agenda of European nations as well as to the center of the lives of many people? Should Jansenism in France, Pietism in Germany, and Methodism in Great Britain not be understood as a revival of religion in a world more and more dominated by non-religious forces, by atheism as contemporaries believed, and is the same not true for the First and the Second Great Awakening in Great Britain and in the United States, for the *Réveil* in Switzerland and in parts of France, and for the *Erweckungsbewegung* in nineteenth-century Germany? In other words: For our understanding of modern European history the observation that religion may be revived may be just as important as the unquestionable decline of religion in some areas and in some periods.

I should add that the return of religion may occur in two very different modes. One of these modes we find in the arts. In order to explain mass-death and the effects of mass-violence, in order to find suitable expressions for mourning after terrible acts of violence and perhaps even ways and means of repentance for perpetrators, many twentieth-century artists have used religious symbols. It is only in an artistic language profoundly rooted in the religious tradition of Europe, of Christianity as well as of Judaism, that they are able to express their emotions, their anxieties as well as their hopes. In doing so they appeal to the cultural codes familiar to Europeans educated in the Judeo-Christian tradition. The second form in which religion may return and is indeed returning is quite different. This is in the form of a naïve reappropriation of the basic messages of Christianity and of Islam, hostile to any kind of critical scholarship, but often combined with much missionary zeal. This is the kind of religion which we find among migrants and in the voluntary association of strong, often charismatic believers, who feel persecuted by the established churches.

In the period since the French Revolution this second form of revitalized religion has caused special political problems. At least within the societies of Central Europe, one can observe a growing conflict between the activities of the proponents of returning religion, as for example the pious groups engaged in domestic missions on the one hand, and the proponents of democratic political movements on the other. There are many examples which demonstrate that the values as expressed in fundamentalist religion and those embedded in political democracy did not conform easily. Even today this is true for Christian fundamentalism as well as for fundamentalism within Islam. It is this very tension that deserves special attention in the process of uniting Europe. Put differently: Religious tolerance and a policy of safe-guarding religious

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

coexistence should possess top priority for the politicians working for the unification of Europe.

Let me mention, in conclusion, some additional problems of the concept of return of religion. It would certainly be shortsighted to equate the religion of people who consider themselves reborn or for that matter any religious movement which can be put under the heading return of religion, with belief in the doctrines of fundamentalism. It would be equally wrong to assume that pious people always hold anti-democratic views. In former times, and perhaps also in today Europe, many of these highly religious groups were content if left alone. Once they had found a niche in which they could survive, they celebrated their closeness. Most certainly, however, there were and there are also always religious groups for whom part of their quest for salvation was rooted in missionary work. Nineteenth-century German Pietists, for example, were shocked by the Revolutions of 1789, of 1830, and again in 1848. As their leaders explained to them, to oppose democratic movements was part of their duties as God's children. How do we know that those groups who rediscover religion today will appreciate the values of the rule of law and the principles of democracy in a united Europe? Some of them do indeed abhor religious pluralism. How can we be sure that they will accept a multi-religious, multi-cultural Europe?

This brings me to my last point with regard to the concept of the return of religion. At present, we are quite helpless when we attempt to find answers to questions like the following: How religious are people of different social strata, of different cultural and political orientation in the different countries of Europe? If we try hard enough, we may find out how many established churches exist and how large their membership is. But what do we know about non-established religious groups, the free churches, and the groups devoted to New Age religion, including those which have drifted away from Christianity altogether? What we need is a detailed religious topography of Europe, not simply statistics about membership in established churches which is available, but comprehensive information about religious attitudes and practices in the various regions of Europe. These materials should include well-documented information about changes in religious orientation and in religious practices over a relatively long period of time; they could focus, for example, on the decades around 1800, 1900, 1950, and 2000 respectively. Such material would be needed if we want to assess the variations, or degrees, and the chronological range of the process labeled "return of religion." Without such information, the concept "return of religion" remains a program, or a scholarly slogan. But once the necessary information is available we may be able to explain the continuous processes of the recomposition of religion in the various parts of Europe; only then we may be able to analyze the dynamic interaction of the crisis and critique of religion in Europe since the era of Enlightenment which is a vital part of this recomposi-

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

tion; and only then the concept of the return of religion may be considered a most useful counterweight to the concept of secularization. Both of these concepts, the concept of secularization and the concept of the return of religion, may give content and meaning to the notion of the transformation of religion in Europe as opposed to the role of religion in other parts of the world.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

The Transformations of the Religious Dimension in the Constitution of Contemporary Modernities—The Contemporary Religious Sphere in the Context of Multiple Modernities

SHMUEL N. EISENSTADT

I

A far-reaching resurgence or reconstruction of religions is taking place in the contemporary world—a resurgence manifest among others in the rise of new religious, especially fundamentalist and communal-national movements, and in the crystallization of new diasporas with prominent religious identities.

The central focus of these developments entails the transposition of the religious dimension, which was delegated or confined in the classical model of the nation and revolutionary states to private or secondary spheres, into the central political and cultural arenas, and in the central frameworks of the constitution of collective identities of many societies. But this resurgence of religion does not entail a simple return of some traditional forms of religion, but rather a far-reaching reconstitution of the religious component in new modern settings, which transcends the vision of the 'classical' cultural and political program of modernity and of the model of the modern nation state.

These developments entailed far-reaching changes in the constitution of collective identities and of political activities. One of the most important developments on the contemporary scene has been that most such hitherto 'subdued' identities moved—albeit naturally in a highly reconstructed way—into the centers of their respective societies and into the international arenas, contesting the hegemony of the older homogenizing programs of modernity or claiming their own autonomous places in the central symbolic and institutional spaces of their respective societies—be it in educational programs, in public communications, and media. Very often, they are making also far-reaching claims with respect to the redefinition of citizenship and of rights

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

and entitlements connected with it, all of which went indeed far beyond the classical models of the nation and revolutionary state.[1]

Truly enough, even in the period of the presumed hegemony of this model, there existed, even if often in subdued and subterranean ways, a much greater variety and heterogeneity of collective identities that was presumed in the homogenizing models of the nation state. Regional, 'cultural,' religious, linguistic identities and cultural space did not disappear—and they were naturally stronger in those societies like, for instance, England,[2] in which multifaceted patterns of collective identity prevailed than in societies like France[3] or the Scandinavian countries[4] with their strong secular homogenizing premises. In other societies such as Imperial Germany,[5] they could become foci of political contestation. Closely related was the continual reconstruction of seemingly romantic or esoteric or mystic modes of cultural experience.

But however strong these variegated patterns were, during the heydays of the constitution of nation states most of these identities—with the partial exception of the religious, especially the Catholic and to a smaller extent the Jewish ones—were in a way marginalized from the central public domain or arena. They were relegated to the private domain and at most accepted semi-publicly in a very limited way. They did not constitute major components of the central cultural and political program as promulgated by the central socializing agencies of the nation or revolutionary state, such as the educational system, the army, and the different mass-media—newspapers and popular books and later on radio and television. Above all, they did not constitute the central pivot of the defining of formal membership in the nation state, namely of citizenship, and of the various entitlements attendant on the acquisition of citizenship. Similarly, in this period the ideological cultural and institutional relation between various immigrant communities with their mother countries were to a very large extent mediated by the images of the new nation state and by its model of citizenship presumably based on universalistic homogeneous criteria.

Truly enough, contrary to many implicit liberal assumptions, citizenship was never 'culture-blind' or culturally neutral. Citizenship usually entailed the participation in a distinct community or 'nation' and the acceptance of at least some of its ways of life and collective identities. But such ways of life and identities were usually defined in terms of the homogenizing premises of the nation or revolutionary state and of the 'civilizing' process or program of modernity, and of the visions of modernity connected with it, as well as with the ideal human type, the ideal civilized person as the bearers of the civilizing

1 Evans, Rueschmeyer & Skocpol 1985; Giddens 1987; Tilly 1992; Soysla 1994.
2 Thomas 1978; Thomson 1943; Thomson 1951.
3 Bien & Grew 1978.
4 Dovring 1978; Graubard 1986; Stein 1975.
5 Gillis 1978; Gillis 1971; Hamerow 1969; Hamerow 1958; Craig 1955.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

processes, and with the master historical and ontological narratives of modernity, especially of progress of reason, or as in the Romantic versions of the unfolding of the distinct cultural features of different collectivities.

II

The new patterns of collective identity, including the change of the religious dimensions thereof that develop on the contemporary scene, constitute a part of far-reaching transformations of the visions of modernity—transformations which were indeed borne above all by new social movements, of which the various 'new' religions—including the fundamentalist and communal religious ones—are of crucial importance. The first, even chronologically, such movements were the 'new' social movements such as women's and the ecological movements that developed in most Western countries usually closely related to or rooted in the student and anti-Vietnam war movements of the late sixties and seventies. Instead of a conflictual-ideological focus on the center and its reconstitution or on economic conflicts, both of which characterized the earlier 'classical' social movements of modern and industrial societies, these new movements emphasized the constitution of new social and cultural spaces and identities.

The second major type of new movements which started to develop, albeit somewhat later, in this period and which occupied more and more the center stage on the international scene, were indeed the fundamentalist and communal religious movements which promulgated strong anti-modern, or anti-Enlightenment ones—and some of them also strong anti-Western themes. Although these movements developed above all in the non-Western societies—especially the fundamentalist ones in different Muslim societies—and the communal religious ones—in the Hinduist and Buddhist ones, they became also visible in Europe and especially in the U.S. where indeed the first modern fundamentalist, Protestant, movements developed.[6]

Concomitantly there developed in many societies new social sectors—especially new types of Diasporas and minorities—which crystallized in the contemporary world. The best known among such Diasporas are the Muslim one—or ones—, especially in Europe and to some extent in the U.S. Parallel developments, yet with significant differences, are to be found among the Chinese and possibly Korean ones in East Asia and in the U.S. and also in Europe, as well as among Jewish communities, especially in Europe. The new types of minorities that we refer to are best illustrated by the Russian ones in some of the former Soviet Republics, especially in the Baltics and in

6 EISENSTADT 1999; MARTY & APPLEBY 1991; 1993; 1993a; 1994 and 1995.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

some of the Asian ones; and, for instance, such as the Hungarian ones in the former East European Communist states.[7] These Russian Diasporas should also be compared with the Jewish ones from different former Soviet Republics who came to Israel.

These movements and sectors promulgated growing cultural autonomy for the newly emerging local, regional, and transnational cultural spaces and conceptions of collective identity—in general in the directions of 'postmodernity' and multiculturalism.

III

The common denominator of many of these new movements and settings is that they do not see themselves as bound by the strong homogenizing cultural premises of the classical model of the nation and revolutionary state, especially by the places allotted to them in the public spheres of such states. It is not that the new social movements or sectors do not want to be 'domiciled' in their respective countries. Indeed, part of their struggle is to become so domiciled, but on rather new, as compared to classical models of assimilation, terms. They aim to be recognized in the domestic public spheres, in the constitution of the civil society in relation to the state as culturally distinct groups, and not to be confined only to the private sphere. Moreover they do also make claims, as illustrated among others in the recent debate about *laïcité* in France, for the reconstruction both of new public spaces as well as the reconstruction of the symbols of collective identity of their respective societies.

IV

The central new development from the point of view of the place of the religious component or dimension was thus that this component which was in the classical model of the nation state delegated or confined to private or secondary spheres, has become transposed into the political and cultural arenas and become a central, autonomous component in the constitution of these collective identities. But, as indicated already above, such transposition did not entail a simple return of some traditional forms of religion but rather a far-reaching reconstitution of this religious component.

---

7 MALIA 1994; MUELLER 1995; KING 2002; KURTZ & BARNES 2002.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

All these developments gave rise to strong tendencies to the redefinition of boundaries of collectivities, and of new ways of combining 'local' and global, transnational or transstate orientations. In many of these movements, as well as among many of the New Diasporas or 'new' minorities—the local and the transnational orientations, often combined in universalistic themes, were often brought together in new ways. Thus, while many of these new collective identities have emphasized local or particularistic themes against the homogenizing universalistic premises of the nation and revolutionary states, at the same time many of them also promulgated broader transnational or transstate identities, often couched in universalistic terms, also going beyond those of the nation state, such as new European ones; or those rooted in the great religious terms—Islam, Buddhism, even different branches of Christianity—reconstructed in modern ways.[8]

In this transnational capacity, the new social movements have also become active on the arena of world politics. Many of the separatist, local, or regional settings, as well as for instance the ecological movements, develop direct connections with transnational frameworks and organizations such as the European Union. Concomitantly the various religious, especially fundamentalist movements—Muslim, Protestant, Jewish—, rose to prominence on the international scene through the utilization of intensive social networks of an intra-religious or inter-religious character.

These developments posit far-reaching claims to the redefinition of citizenship and the rights and entitlements connected with it. They do make claims both for the construction of new public spaces and for the reconstruction of the symbols of collective identity promulgated in respective states. All these developments gave rise also to a great challenge to educational institutions which faced the problem of how to cope with the various multiple identities as against the traditional curriculum rooted in the homogeneous conceptions of the different nation and revolutionary states. Concomitantly all these developments entail far-reaching changes in the constitution of public spheres and of the relations between civil society and the political sphere—both within different states as well as on the international scene—and in the concomitant conceptions of citizenship. Around all these problems there develop in many societies intensive contestations and struggles.

V

These far-reaching changes, declines, or transformations of the ideological and institutional premises of the modern nation and revolutionary states, with

8 EICKELMAN 1993; PISCATORI 1987; MALESEVIC & HAUGAARD 2002.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

their strong impact on the place of the religious dimension in the constitution of these premises, developed in a specific historical context. The most important characteristic of this new context was the combination of, first, changes in the international systems and shifts of hegemonies within them; second, processes of internal ideological changes in Western societies; third, the development of new processes of globalization;[9] and fourth, far-reaching processes of democratization, of the growing demands of various social sectors for access to the centers of their respective societies, as well as to international arenas.

The most important aspect of the new international scene that developed in this period was, first, the undermining of some of the 'older' Western hegemonies and of the modernizing regimes in different non-Western societies; often in situations in which the perception of such weakening became relatively strong among active elites in the non-Western countries—as for instance after the October War and the oil shortage in the West. A crucial event on the international scene was the demise of the Soviet Union and of the salience of the ideological confrontation between Communism and the West—a demise which was sometimes perhaps paradoxically interpreted as an exhaustion of the Western cultural program of modernity and as signaling the end of 'history.' Concomitantly there took place continuous shifts in the relative hegemony of different centers of modernity—in Europe and the U.S., moving to East Asia and back to the U.S.—, shifts which became continually connected with growing contestations between such centers around their presumed hegemonic standing.

Second, these developments were closely related to the development of what has been called 'post-modern' or 'post-materialist' orientations; and of the concomitant continual decomposition of the relatively compact image of the 'civilized man,' of the styles of life, of construction of life worlds, which were connected with the first programs of modernity, giving rise to a much greater pluralization and heterogenization of such images and representations, and of new patterns of differentiation and syncretization between different cultural traditions, so aptly analyzed by Ulf Hannerz.[10]

These developments entailed changes both on the structural-institutional and on the cultural levels. On the institutional level there developed a weakening of the former, relatively rigid, homogenous definition of life patterns, and hence also of the boundaries of family, community, or of spatial and social organization. Occupational, family, gender, and residential roles have become more and more dissociated from *Stand*, class, and party-political frameworks, and tend to crystallize into continuously changing clusters with relatively weak orientations to such broad frameworks in general, and to the societal centers in particular.

9 WAGNER 2001; BEN-RAFAEL & STERNBERG 2002.
10 HANNERZ 1992.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

On the cultural level these developments entailed, first, a growing tendency to distinguish between *Zweckrationalität* and *Wertrationalität*, and to the recognition of a great multiplicity of different *Wertrationalitäten*. Second, cognitive rationality—especially as epitomized in the extreme forms of scientism—has become dethroned from its relatively hegemonic position, as has been the idea of the 'conquest' of mastery of the environment—whether of society or of nature.[11]

Third, there developed in this period multiple new processes of economic and cultural globalization, manifest in growing autonomy of world capitalist forces; of processes of intense social and economic dislocations of many social sectors: of growing gaps between different sectors of the population, between global and local cities; the erosion of many middle-class sectors; of intense movements of international migrations; and of the concomitant development on an international scale of social problems, such as prostitution, delinquency, traffic in drugs, and the like. In the cultural arena the processes of globalization were closely connected with the expansion especially through the major media of what were often conceived in many parts of the world as uniform hegemonic Western, above all American, cultural programs or visions.

Fourth, significantly enough, all these developments were at the same time related throughout the world to growing demands of many social sectors to greater access to participation in the central frameworks of their societies, i.e. to growing democratization.

VI

All these processes did indeed entail a far-reaching transformation of the 'classical' model of the nation and revolutionary states which were predominant in the former periods. These processes reduced, despite the continual strengthening of the 'technocratic' rational secular policies in various arenas—be it in education or family planning—the control of the nation state over its own economic and political affairs. At the same time the nation states lost some of their—always only partial—monopoly of internal and international violence to many local and international groups of separatists or terrorists without any nation state or the concerted activities of nation states being able to control the continually recurring occurrences of such violence. Above all the ideological and symbolic centrality of the nation and revolutionary states, of their being perceived as the major bearers of the cultural program of modernity, as the basic frameworks of collective identity and as the major

11 SCHLUCHTER 1979; 1981; 1989; HONNETH 1992.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

regulator of the various secondary identities, became weakened. These developments also entailed a very important shift of the utopian orientations that developed in these societies from the construction of modern centers to other arenas, and here this also greatly affected the place of religious dimension and arena in the constitution of collective identities and public spheres in contemporary societies.

But while these processes and movements have indeed attested to a far-reaching shift from viewing the political centers and the nation state as the basic arenas in which the charismatic dimension of the ontological and social visions of modernity are implemented, yet contrary to several interpretations, these developments do not signal the 'end of history,' the end of the modern program, or a retreat from it—seemingly epitomized above all in the fundamentalist and the communal religious movements.[12] As is well known, these movements have been portrayed—and in many ways have also often presented themselves—as constituting indeed such a retreat. But in fact most of these movements and visions are distinctively modern, even if they entail far-reaching transformation of the visions of modernity and of their institutional repercussions.

A closer examination of these movements, especially indeed of the fundamentalist as well as the communal-religious ones, present a much more complex picture. Thus indeed such a closer look at the fundamentalist movements indicates that they evince distinct modern Jacobin characteristics—albeit combined with very strong anti-Western and anti-Enlightenment ideologies—and that they promulgate distinct visions of modernity formulated in the terms of the discourse of modernity, and attempt to appropriate modernity on their own terms. Indeed, as Nilüfer Göle has shown, these movements shared a preoccupation with modernity as their major reference frameworks.[13] While extreme fundamentalist movements promulgate highly elaborate seemingly anti-modern—or rather anti-Enlightenment—themes, they paradoxically share many Jacobin revolutionary components—sometimes in a sort of mirror image way—with the Communist ones, the carriers of the most extreme alternative model. They share with the Communist movements the attempts to establish a new social order, rooted in the revolutionary universalistic ideological tenets, in principle transcending any primordial, national, or ethnic units and new socio-political collectivities. Both the Communist and the fundamentalist movements—mostly but not only the Muslim ones—have been international, trans-national ones—, activated by very intensive networks, which facilitated the expansion of the social and cultural visions promulgated by them, their universalistic messages, and at the same time continually confronting them with other competing visions.[14]

12 FUKUYAMA 1992.
13 GÖLE 1996.
14 EICKELMAN & ANDERSON 2003.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

Similarly, while the contemporary communal-religious movements, such as those which developed in Indian and in some South and South-East Asiatic societies, do not exhibit such extreme Jacobin characteristics, yet they are in ideological and in some institutional dimensions very similar to the earlier fascist one, except that they do indeed promulgate very strongly the religious component in the construction of their national collective identity. In all these ways these movements and their programs constitute part and parcel of the modern political agenda.

Moreover, one can identify some very significant parallels between these various religious, including the fundamentalist, movements with their seemingly extreme opposites, the different postmodern ones with which they often engage in contestations about hegemony among different sectors of the society. Within all these movements there develop different combinations of diverse cultural themes and patterns, and they continually compete about who presents the proper 'answer' for the predicament of cultural globalization and ambivalences to the processes thereof.[15]

All these movements shared the concern about the relations between their identities and the universalistic themes promulgated by the respective hegemonic programs of modernity. On the contemporary scene this concern about the relation between such 'authentic' identities is oriented—significantly enough even in Europe—against the presumed American cultural and political ideological hegemony. At the same time in most of these new religious and postmodern ones, this fear of erosion of local cultures and of the impact of globalization and its centers was also continuously connected with an ambivalence towards these centers, giving rise to a continuous oscillation between this cosmopolitanism and various 'particularistic' tendencies.

This theme of the danger attendant on the expansion of modern cultural and political program to the respective traditions of different societies and groups is not new in modern history and in the discourse of modernity. It constituted a basic component in this discourse as it developed with the crystallization and expansion of modernity from its very beginning. This problematic did develop already within the very onset of the Western program of modernity with different centers. And it became the foci and targets of such with different countries and centers being seen in different periods as constituting the bearers of the hegemonic tendencies, the major dangers to the cultural authenticity of other societies. These confrontations continued as central foci of the discourse of modernity, albeit in a different vein with the expansion of European modernity to the Americas, and they became even more intensified with the expansion of European, the Western, modernity beyond the West into Asian—Muslim, Chinese, Hindu and Buddhist—societies and into the many societies in Africa.

15 FRIEDMAN 1994; HANNERZ 1992; HANNERZ 1996; BOLI & THOMAS 1999.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

In many countries there developed also intensive, even if milder, confrontations between the interpretations of multiculturalism by the official representatives of the state who often opened up themselves to the multiculturalist demand but who were seen by other leaders of such groups as organizing such multiculturalism within the existing premises of the nation state, as against claims by these leaders for more authentic, autonomous definitions of the identity of such different groups. The confrontations between these different leaders were often about who could be, who would be the gatekeepers of the newly redefined boundaries of the collective identities of the communities, who would be the legitimate promulgator of their symbols, and as to the proper way of representation of these symbols.

In all these movements and situations the basic tensions inherent in the constitution of modern regimes, in the modern political program, especially those between the pluralistic and totalistic orientations; between utopian or more open and pragmatic attitudes; between multifaceted as against closed collective identities, are placed. The mode in which these tensions work out, especially whether they develop in an open pluralistic way or in opposite, highly aggressive and totalitarian directions, with growing inter-ethnic or inter-religious conflicts, depends greatly on the extent to which the aggressive and destructive potentialities inherent in these movements will become predominant or tamed and transformed.

Thus, indeed all these movements do not signal a retreat from modernity but rather attempts to interpret it in new ways and above all to appropriate it in their own terms. Such attempts to appropriate and interpret modernity in their own terms have not been confined to the fundamentalist or communal-national movements. They constitute a part of a set of much wider developments which have been taking place throughout the world, in Muslim, Indian, and Buddhist societies, seemingly continuing, yet indeed in a markedly transformed way, the contestations between different earlier reformist and traditional religious movements that developed throughout non-Western societies.[16]

VII

But even if the contemporary fundamentalist and communal-religious-national movements are indeed modern, it does not, of course, mean that they do not evince some distinct characteristics which distinguish them from the earlier modern ones such as, for instance, the Communist or fascist ones.

16 RUDOLPH-HOEBER & PISCATORI 1997.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

The crucial difference between these contemporary movements from the Communist and fascist ones with respect to the central component of the modern discourse lies in their perception of the confrontation between the basic premises of the cultural and political program of modernity as it crystallized in the West and the non-Western European civilization—with very far-reaching implications for the internal and international political arenas.

As against the seeming acceptance and the premises of this program, or at least a highly ambivalent attitude to them combined with the continual reinterpretation thereof that was characteristic of the earlier—such as the various socialist, Communist and national movements and regimes which developed throughout the world—, the contemporary fundamentalist and most communal religious movements promulgate a seeming negation of at least some premises, as well as a markedly confrontational attitude to the West. In contrast to Communist and socialist movements, including the Muslim or African socialists, the contemporary fundamentalist and religious communal movements promulgate a radically negative attitude to some of the central Enlightenment—and even Romantic—components of the cultural and political program of modernity, especially to the emphasis on the autonomy and sovereignty of reason and of the individual. The fundamentalist ones promulgate a totalistic ideological denial of these 'Enlightenment' premises, and a basically confrontational attitude not only to Western hegemony but to the West as such, to what was defined by them as Western civilization usually conceived by them in totalistic and essentialist ways. These fundamentalist movements, while minimizing in principle, if not in practice, the particularistic components of the communal-national ones, grounded their denial of the Enlightenment premises or their opposition to them in the universalistic premises of their respective religions or civilizations, as newly interpreted by them.[17] The communal-national movements built on the earlier 'nativistic,' 'Slavophile'-like ones, but reinterpreted them in radical political modern communal national ways. Significantly enough, in all these movements socialist or Communist themes or symbols were no longer strongly emphasized. Themes of social justice were usually promulgated in terms of their own traditions, often portrayed as inherently superior to the materialistic socialist 'Western' ones. In this context, it is very interesting to note that the activists, especially in various Muslim Arab countries, who were drawn to different socialist themes and movements became very active in the fundamentalist and also in some of the communal movements of the eighties and nineties.

Within these movements, the confrontation with the West does not take with them the form of searching to become incorporated into the new hegemonic civilization on its own terms, but rather of attempting to appropriate the

17 KHOSROKHAVAR 1996; JALAL 1995.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

new international global scene and modernity for themselves, for their traditions or 'civilizations'—as they were continually promulgated and reconstructed under the impact of their continual encounter with the West.

Such attempts to appropriate and interpret modernity in their own terms have not been confined to the fundamentalist movements or communal national ones. They constitute a part of a set of much wider developments which have been taking place throughout the world, in Muslim, Indian, and Buddhist societies, seemingly continuing, yet indeed in a markedly transformed way, the contestations between different earlier reformist and traditional religious movements that developed throughout non-Western societies. In these movements the basic tensions inherent in the modern program, especially those between the pluralistic and totalistic tendencies, between utopian or more open and pragmatic attitudes, between multifaceted as against closed identities, are played out more in terms of their own religious traditions grounded in their respective Axial religions than in those of European Enlightenment—although they are greatly influenced by the latter and especially by the participatory traditions of the Great Revolutions.[18]

VIII

Thus, indeed these new interpretations of modernity that developed on the contemporary scene, especially in conjunction with the new religious movements, contain some very important new components which are indeed of crucial importance particularly in their interpretations of the relations, indeed the confrontations between modernity and the West. These movements—including significantly many of the postmodern ones which developed in the West—attempted to dissociate completely Westernization from modernity. They deny the monopoly or hegemony of Western modernity and the acceptance of the Western modern cultural program as the epitome of modernity. This highly confrontational attitude to the West, i.e. to what is conceived as Western, is in these movements closely related to their attempts to appropriate modernity and the global system on their own non-Western, often anti-Western, modern terms.

All these developments do indeed attest to continual development of multiple modernities, or of multiple interpretations of modernity—and above all to the de-Westernization, of the decoupling of modernity from its 'Western' pattern, of depriving, as it were, the West from monopoly of modernity. In this broad context European or Western modernity or modernities are seen not as *the* only real modernity but as one of multiple modernities—even if of

18 EISENSTADT 1978; 1980; 1982; 1983; 1992.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

course it has played a special role not only in the origins of modernity but also in the continual expansion and reinterpretation of modernities.

While the common starting point of many of these developments was indeed the cultural program of modernity as it developed in the West, more recent developments gave rise to a multiplicity of cultural and social formations which go far beyond the very homogenizing and hegemonizing aspects of this original version. All these developments attested to the growing diversification of the visions and understanding of modernity, of the basic cultural agendas of different sectors of modern societies—far beyond the homogenic and hegemonic vision of modernity that were prevalent in the fifties. The fundamentalist—and the new communal-national—movements constitute one such new development, in the unfolding of the potentialities and antinomies of modernity. All these movements may develop in contradictory directions: into the more open pluralistic way as well as the opposite contestational directions, manifest in growing inter-religious or inter-ethnic conflicts.

At the same time they entail a shift of the major arenas of contestations and of crystallization of multiple modernities from the arenas, especially from that of the nation state to new areas in which these different movements and different societies continually interact with each other and cut across each other. All these movements aim for a worldwide reach and diffusion, through numerous networks, through the various media.[19] They are extremely politicized, formulating their programs in highly political and ideological terms, continually reconstructing their collective identities in reference to the new global context. The debates and confrontations in which they engage and confront each other may indeed be formulated in 'civilizational' terms, but these terms—indeed the very term 'civilization' as constructed in such a discourse—are already couched in modernity's new language, in totalistic, essentialist, and absolutizing terms, and they may entail a continual transformation of these identities and of the cultural programs of modernity. Indeed the very pluralization of life spaces in the global framework endows them with highly ideological absolutizing orientations, and at the same time brings them into the central political arena.

Thus all the processes analyzed above that have been taking place in the contemporary scene, among them the resurgence of the religious component in the construction of national and international collective identities, do not entail either the 'end of history' in the sense of end of ideological confrontational clashes between different cultural programs of modernity—or that of 'clash of civilizations' which seemingly deny the basic premises of modernity. The importance of the historical experiences of various civilizational 'traditions' and historical experience in shaping the concrete contours of different modern societies does not mean that these processes on the contemporary scene

19 See, for instance, EICKELMAN & ANDERSON 2003.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

give rise to several closed civilizations which constitute continuations of their respective historical pasts and patterns. Rather, these different experiences influence the ways in which continually interacting modernities—cutting across any single society or civilization—among which there takes place continual flow and interaction—and in which they are constituting continual mutual reference points—crystallize in continually changing ways.

While such diversity has certainly undermined the old hegemonies, at the same time it was closely connected—perhaps paradoxically—with the development of new multiple common reference points and networks, with a globalization of cultural networks and channels of communication far beyond what existed before.

Moreover, the political dynamics in all these societies are closely interwoven with geopolitical realities which are, of course, also influenced by the historical experience of these societies, yet at the same time are shaped mostly by modern developments and confrontations which make it impossible to construct such 'closed' entities.[20] Needless to say, these processes do not even constitute a—basically impossible—'return' to the problematic of premodern Axial civilizations.

IX

The preceding analysis does not imply that the historical and cultural traditions of these societies are of no importance in the unfolding of their modern dynamics. Such importance is manifest, for instance, in the fact that among the modern and contemporary societies fundamentalist movements develop and abound above all within the societies that crystallized in the framework of monotheistic—Muslim, Jewish, and some Christian—civilizations. In these, even in their modern post-revolutionary permutations, the political arena has been perceived as the major arena of the implementation of the transcendental utopian visions—even in the modern era, as soon as such vision was couched in modern secular terms. As against this, the ideological reconstruction of the political center in a Jacobin mode, has been much weaker in civilizations with 'other-worldly' orientations—especially in India and to a somewhat smaller extent in Buddhist countries—in which the political order was not perceived as an area of the implementation of the transcendental vision, even though, given the basic premises of modernity, very strong modern political orientations or dimensions tend to develop also

20 See "The Road to 2050: A Survey of the New Geopolitics," in: *The Economist*, 31 July 1999.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

within them.[21] Concomitantly, some of the distinct ways in which modern democracies developed in India or Japan— as distinct from the European or American patterns, which do also vary greatly among themselves—have indeed been strongly influenced by the respective cultural traditions and historical experience of those societies.[22] The same is true also of the ways in which Communist regimes in Russia, China, North Korea, or South Asia were influenced by historical experience and traditions of these respective societies.[23]

This, however, surely has been also the case with the first, European, modernity which was deeply rooted in specific European civilizational premises and historical experience.[24] But, as was indeed the case in Europe, all these 'historical' or 'civilizational' influences did not simply perpetuate the old 'traditional' pattern of political institution or dynamics. In all of them both the broad, 'inclusivist' universalisms of seemingly traditional tendencies and primordial 'exclusivist' tendencies are constructed in typically modern ways. They continually articulate, in different concrete ways in different historical settings, the antinomies and contradictions of modernity.

X

The continuing salience of the tensions between pluralist and universalist programs, between multifaceted as against closed identities, and the continual ambivalence to new centers of modernity toward the major centers of cultural hegemony attest to the fact that, while going beyond the model of the nation state, these new movements have not gone beyond the basic problematics of modernity, and such problematics constitute a central component in their discourses. They all are deeply reflexive, aware that no answer to the tensions inherent in modernity is final. Even if each in its own way seeks to provide final, incontestable answers to modernity's irreducible dilemmas, they have reconstituted the problem of modernity in these new historical contexts, in new ways.

Thus, all these developments and trends constitute aspects of the continual reinterpretation, reconstruction of the cultural program of modernity; of the construction of multiple modernities and of multiple interpretations of modernity; of attempts by various groups and movements to reappropriate modernity and redefine the discourse of modernity in their own new terms.

---

21 EISENSTADT 1999.
22 Ibid.
23 EISENSTADT & AZMON 1975; EISENSTADT 1999a.
24 EISENSTADT 1987.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

XI

Such a development may indeed give rise also to highly confrontational stances—especially to the West—, but these stances are promulgated in continually changing modern idioms. When such clashes or contestations become combined with political, military, or economic struggles and conflicts they can indeed become very violent. Certainly, it is the combination of religious and 'modern' components and orientations which is characteristic of many of these movements, that bring out on the contemporary scene the dark side or potential of modernity as well as of religion. They attest to the fact that the continual expansion of modernity throughout the world was not very benign or peaceful—it did not constitute the continual progress of reason. These processes were continually interwoven with wars, violence, genocides, repression, and dislocation of large sections of the populations—indeed sometimes of entire societies. Although in the optimistic view of modernity wars, such genocides, and repressions were often portrayed as being against the basic grain of the program of modernity, often as 'survivals' of premodern attitudes, it became continually recognized that in fact they were very closely interwoven with it—both with the ideological premises thereof, with the expansion of modernity, and with the specific patterns of the institutionalization of modern societies and regimes. Wars and genocide which were not, of course, new in the history of mankind, became radically transformed and intensified, generating continuous tendencies to specifically modern barbarism.[25] The most important manifestation of such transformation was the ideologization of violence, terror, and war—to become most vivid first in the French Revolution. Such ideologization became a central component of the constitutions of the nation states, with those states becoming the most important agent—and arena—of constitution of citizenship and symbols of collective identity, with the crystallization of the modern European state system and of European expansion beyond Europe, and with the intensification of the technologies of communication and of war.

The Holocaust, which took place in the very center of modernity, became a symbol of the negative, destructive potentialities of modernity, of the barbarism lurking within the very core of modernity. Moreover, the crystallization of modernity in Western and Central Europe and its later expansion, especially under the aegis of imperialism and of colonialism, were continually interwoven with wars, repressions, and dislocations—which were very often legitimized in terms of some of the components of the cultural programs of modernity.

But while such destructive potentialities are indeed inherent in modernity, and their most extreme manifestations develop in modernity, in close

25 JOAS 2002; EISENSTADT 2002.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

relation to some components of the cultural program of modernity, yet they had also very strong roots in the major religions. The cultural program of some of the Great Religions, especially of the monotheistic ones—with their claims to be the bearers of absolute truth and with their strong universalistic-missionary tendencies—contained highly aggressive-destructive potentialities. Such potentialities were very strong in some of the proto-fundamentalist sects, some of which were the harbinger of the cultural program of modernity, and above all of its Jacobin components, which can come to the fore and become fused with the religious and in many of the contemporary movements.

Bibliography

BEN-REFAEL, ELIEZER & YITZHAK STERNBERG (eds.), Identity, Culture and Globalization, Leiden etc. 2002.

BIEN, DAVID D. & RAYMOND GREW, "France," in: GREW 1978, 219-270.

BOLI, JOHN & GEORGE M. THOMAS (eds.), Constructing World Culture: International Nongovernmental Organizations Since 1875, Stanford 1999.

CRAIG, GORDON A., The Politics of the Prussian Army, Oxford 1955.

DOVRING, FOLKE, "Scandinavia," in: GREW 1978, 139-162.

EICKELMAN, DALE (ed.), Russia's Muslim Frontiers: New Directions in Cross National Analysis, Bloomington 1993.

EICKELMAN, DALE & JON W. ANDERSON (eds.), New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere, 2nd ed., Bloomington 2003.

EISENSTADT, SHMUEL N., Revolution and the Transformation of Societies, New York 1978.

— "Transcendental Vision, Center Formation and the Role of Intellectuals," in: LIAH GREENFELD & MICHEL MARTIN (eds.), Center, Ideas and Institutions, Chicago 1980, 96-109.

— "The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics," in: European Journal of Sociology 23/2 (1982), 294-314.

— The Origins and Diversity of Axial Civilizations, Albany 1983.

— European Civilization in a Comparative Perspective, Oslo 1987.

— "Frameworks of the Great Revolutions: Culture, Social Structure, History and Human Agency," in: International Social Science Journal 133 (1992), 385-401.

— Fundamentalism, Sectarianism and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity, Cambridge 1999.

— Paradoxes of Democracy: Fragility, Continuity and Change, Washington 1999a.

— "Barbarism and Modernity: The Destructive Components of Modernity—The Perennial Challenge," in: ERNEST KRAUSZ & GITTA TULEA (eds.), Starting the Twenty-First Century—Sociological Reflections and Challenges, New Brunswick 2002, 25-35.

EISENSTADT, SHMUEL N. & YAEL AZMON (eds.), Socialism and Tradition, Atlantic Highlands 1975.

EVANS, PETER B., DIETRICH RUESCHMEYER & THEDA SKOCPOL (eds.), Bringing the State Back In, Cambridge 1985.

FRIEDMAN, JONATHAN, Cultural Identity and Global Process, London 1994.

FUKUYAMA, FRANCIS, The End of History and the Last Man, New York 1992.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

GIDDENS, ANTHONY, The Nation State and Violence: Volume Two of A Contemporary Critique of Historical Materialism, Berkeley 1987.
GILLIS, JOHN S., The Prussian Bureaucracy in Crises, 1840–1860, Stanford 1971.
— "Germany," in: GREW 1978, 313-346.
GÖLE, NILÜFER, The Forbidden Modern, Civilization and Veiling, Ann Arbor 1996.
GRAUBARD, STEPHEN R. (ed.), Norden—The Passion for Equality, Oslo 1986.
GREW, RAYMOND (ed.), Crises of Political Development in Europe and the United States, Princeton 1978.
HAMEROW, THEODORE S., Restoration, Revolution, Reaction, Princeton 1958.
— The Social Foundations of German Unification, 1858–1971, Princeton 1969.
HANNERZ, ULF, Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning, New York 1992.
— Transnational Connections: Culture, People, Places, London 1996.
HONNETH, AXEL (ed.), Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment, Cambridge 1992.
JALAL, AYESHA, Democracy and Authoritarianism in South Asia. A Comparative and Historical Perspective, Cambridge 1995.
JOAS, HANS, War and Modernity, Cambridge 2002.
KHOSROKHAVAR, FARHAD, "L'universel abstrait, le politique et la construction de l'islamisme comme forme d'altérité," in: MICHEL WIEVIORKA (ed.), Une société fragmentée?, Paris 1996, 113-151.
KING, CHARLES, "Post-Communism: Transition, Comparison, and the End of Eastern Europe," in: World Politics 53/1 (2002),143-172.
KURTZ, MARCUS J. & ANDREW BARNES, "Political Foundations of Post-Communist Regimes: Marketization, Agrarian Legacies, or International Influences," in: Comparative Political Studies 35/5 (2002), 524-553.
MALESEVIC, SINISA & MARK HAUGAARD (eds.), Making Sense of Collectivity: Ethnicity, Nationalism and Globalization, London 2002.
MALIA, MARTIN E., The Soviet Tragedy: A History of Socialism in Russia, 1917–1991, New York 1994.
MARTY, MARTIN E. & SCOTT R. APPLEBY (eds.), Fundamentalisms Observed, Chicago 1991.
— (eds.), Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family and Education, Chicago 1993.
— (eds.), Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies and Militance, Chicago 1993a.
— (eds.), Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements, Chicago 1994.
— (eds.), Fundamentalisms Comprehended, Chicago 1995.
MUELLER, KLAUS, "From Post-Communism to Post-Modernity? Economy and Society in Eastern European Transformations," in: BRUNO GRANCELLI (ed.), Social Change and Modernization. Lessons from Eastern Europe, Berlin 1995, 265-293.
PISCATORI, JAMES P., "Asian Islam: International Linkages and Their Impact on International Relations," in: JOHN L. ESPOSITO (ed.), Islam in Asia: Religion, Politics and Society New York 1987, 230-261.
RUDOLPH-HOEBER, SUSANNE & JAMES PISCATORI (eds.), Transnational Religion and Fading States, Boulder 1997.
SCHLUCHTER, WOLFGANG, Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte, Tübingen 1979.
— The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History, Berkeley 1981 (^{2}1985).
— Rationalism, Religion and Domination. A Weberian Perspective, Berkeley 1989.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

SOYSLA, YASEMIN NUHOGLU, The Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe, Chicago 1994.
STEIN, KUHNLE, Patterns of Social and Political Mobilization: A Historical Analysis of the Nordic Countries, Beverly Hills 1975.
THOMAS, KEITH, "The United Kingdom," in: GREW 1978, 41-98.
THOMSON, DAVID, The Democratic Ideal in England and France, London 1943.
— England in the Nineteenth Century, 1815–1914, Harmondsworth 1951.
TILLY, CHARLES, Coercion, Capital and European States, AD 990–1992, Oxford 1992.
WAGNER, BERND (ed.), Kulturelle Globalisierung – Zwischen Weltkultur und kultureller Fragmentierung, Frankfurt a. M. 2001.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

Thoroughly Unmodern Newman / Partially Modern Davis

GARY LEASE

Celebrations

Nostalgia makes for strange bedfellows. Just over thirty years ago, upon the occasion of my doctorate in Munich, I completed my first study of John Henry Newman.[1] In the year prior I had devoured Charles Davis' liberating narrative of the struggle over his conscience.[2] Both figures, celebrated as harbingers of the 'modern' age, helped compose the award of the doctoral degree, an event marked symbolically in remarkable ways. For the year was 1968, a time of upset and turmoil, of the beginning of the end of the German university system, or of great portions of that system, which had survived, in distinction and in shame, for well over a century, and which itself had been erected on the ruins of a far older system. The phenomenon of nostalgia has now reached such heights of acceleration that I am often asked by younger colleagues and friends in Germany what it was 'really' like in '68, while students from that year refer to themselves, publicly!, as "68ers." Indeed, the summer of 1968 has become, for all practical purposes, a cottage industry. I can only recall threading my way through the student throngs who had taken possession of the main university building in Munich in order to ascend the great marble staircase to a tiny room for my *rigorosa*, or doctoral exams.

What was it like? It was a time of anxiety—a fellow student in Canon Law had recently failed his doctoral exams, returned to his garret and hanged himself[3]—and sweat—there were sixteen hours of written and eight of oral exams in, as I recall, eight different areas. The university upheavals of May and June 1968 in Munich had the character of an adjacent carnival to which I was only a passing observer.

---

1 LEASE 1971.

2 DAVIS 1967.

3 Like Thomas More, addressing the new sheriff of Wales in Robert Bolt's play *A Man for All Seasons*, I, too, must admit that there are things in life which might make suicide comprehensible, if not reasonable: but Canon Law?

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

And yet the impact remained: The ritual ceremony during which I was awarded my doctorate, and which was attended by a large number of interested public, eager to see what kind of doctors were being turned out those days, was the last in that faculty held at the University of Munich. By next fall the notion of public disputation over theses hammered out beforehand, an inaugural lecture in Latin, and the public bestowal of the *venia legendi* were things of the past. Now the defense is one of the thesis only, with perhaps two or three professors in attendance, while the degree arrives later by mail: by 1969 the University of Munich had formally and officially entered the modern world. I had, and still have, the odd, almost schizophrenic intimation of one leg in a world that is now dead and the other leg in a world that I did not know, but which was aborning and to which I had to contribute.

Certainly the centennial celebration of Newman's death over a decade ago in 1990, together with the thirty-fifth anniversary of Davis' *A Question of Conscience*, evokes similar reflections.[4] Such a long life as Newman's, spanning almost an entire century, and Davis' rich tapestry of migration from one community to another, must bring with them the experience of several worlds, not all of which are easily reconciled one with another. But we live in an age obsessed with observing the past and these two figures' travels are not alone in our fevered search for recollections strange. What models do we have for dissecting such modern journeys? Almost fifteen years ago, January of 1989 brought two centenaries which might well perform this task in our attempt to trace both Newman's and Davis' celebrations. In doing so, we can also celebrate Hans G. Kippenberg's remarkable journey across a myriad of cultures and societies both in his personal life and in his professional achievements.

The first reminder, or model, remains one of our era's most mysterious romances: "Im grünen Wald zu Mayerling, ein schöner Traum zu Ende ging."[5] Rudolf, the crown prince of the Habsburgs, and the Baroness Maria Vetsera were found dead in the royal hunting lodge at Mayerling, outside of Vienna, in the last days of January 1889, just over one hundred years ago.[6] Europe was shocked, the Habsburg family closed ranks. Clearly a case of a suicide pact, linked to a love that was deeper than death but which could not

4 Across the European/North American axis people gathered throughout 1990 to meditate on Newman and his accomplishments; as an example, one might cite the Newman Centenary Conference that took place in St. Louis (USA) during November and December of that year: "Tradition, Values, Progress: The Intellectual Ethos of John Henry Newman." Casting such a net, not a fish could be lost! Only two years later a *Festschrift* was planned by contributors from across Europe and North America to salute the work and impact of Charles Davis.

5 "In Mayerling's green forest, a beautiful dream came to an end." The text is by Petrak & Fiedler (1889), see for reference and for a performance, HELLER & QUALTINGER 1979, side 1, band 2.

6 In the early morning hours of 30 January 1889.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

surmount the strictures of royal society: Rudolf was already married and a divorce would not be tolerated. The legend began before the already dead bodies—discovered long after Rudolf had shot Maria and then himself—could be buried. Songs, novels, and films completed the image of a tragic sacrifice in the name of love. Behind the scene, however, there were already voices whispering that more had been at work than the fulfillment of a star-crossed love affair. But without access to the Imperial Archives, there was little chance to tell another story than the 'official' one.

Some years ago the first pieces of differing versions of this story began to leak out of the *Hofburg*. In one of Rudolph Binion's most provocative essays, he probed the psychohistory of the Crown Prince, placing him in a tension-filled relationship with his cousin, Ludwig of Bavaria. Rudolf may have had a deep fascination with his more unstable relative, above all with the anguish of his homosexuality. Ludwig's mysterious death just three years previously in the Starnberg Lake (1886) had depressed Rudolf enormously and Binion argues that he had no choice but to choose the same end. But with a twist: Binion also reveals what may have been the "shocking" secret of the official dossier prepared at the time of the crown prince's death and sequestered ever since, namely that Rudolf, after shooting Maria, had committed an act of necrophilia with her before sending a bullet through his own head. The clean, tasteful romantic tragedy had taken on a much more complicated, and complex, flavor: Pathology number one.[7]

Since the 1890s and France's attempts to restructure the treaty relationships of Central Europe,[8] there had been suspicions raised that Rudolf, in addition to being a twisted romantic, had also been in cahoots with Hungarian nationalists determined on splitting the Austro-Hungarian Empire. For this they needed someone willing to supplant the aging Kaiser, Franz Josef. Who better than his own son, the Crown Prince? But no concrete evidence had ever surfaced that implicated Rudolf in any such plots. Until twenty-five years ago, that is, near the anniversary of Rudolf's suicide. Speaking from a Swiss convent, the last Habsburg Empress, Zita, then 97, spun a much different story than the ones heard before. According to her account, Rudolf was a tool not of Hungarian, but *French* agents, seeking a reversal of alliances between Austro-Hungary and the German Empire. Knowing the Crown Prince hated the Germany created by Bismarck, they hoped to turn Habsburg against Hohenzollern, and in the process turn Rudolf against his father. But a son's duty to his father—particularly if the father is Kaiser—triumphed in the end: Once the intrigue became known to Franz Josef there was only one way out for Rudolf: He had to die. The double 'suicide' no longer smacks of romance, even a pathological one, but rather becomes an execution of a son by a father

7 BINION 1981, 80 and 85, fn. 5. For a 'cleaner' but ultimately more mysterious version, cf. the memoirs of Rudolf's personal hunting guide, PÜCHEL 1978, 149-158.

8 KENNAN 1979 and 1984. Also, BINION 1981, 64.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

in the interest of the state, together with an innocent Baroness used to cover the traces: Pathology number two.[9]

The second model for our analysis is even more complicated, and this because it was played out within the mind of one of Europe's most celebrated thinkers: Almost 115 years ago, on the 8th and 9th of January 1889 to be exact, Franz Overbeck came to Turin to find his friend and colleague, Friedrich Nietzsche, in the midst of dissolving his self-identity, and to escort him back to Basel and a sanatorium.[10] His sister, Elizabeth, undertook everything possible, including forgery, to cover over all traces of the events in Turin that winter: Nietzsche's collapse quickly became a myth, and one of a myth's key ingredients is that one does not probe behind it. In Basel he was committed to the clinic of Professor Wille—surely one of history's greatest jokes. This doctor managed to pry loose from his disturbed patient the report that he had infected himself "twice" with syphilis, and himself was convinced that Nietzsche suffered from *paralysis progressiva*. Before the end of the month he was transferred to Professor Binswanger's sanatorium in Jena. A little over a year later Nietzsche's mother took him home to Naumburg where he survived another ten years in an almost total lack of consciousness. And became, through Thomas Mann's *Dr. Faustus*, immortalized as the 'classic' case of syphilitic consequence: Pathology number one.

But reconstructing those last nine months in Turin reveals a different, and even more powerful story of Nietzsche's demise. During the autumn months he poured forth some of his most powerful, and most violent rejections not only of previous traditions, but of the very *Modernity* which he himself was in the process of helping to create: *Wagner's Case*; *The Anti-Christ and its Curse upon Christianity*; and the *Twilight of the Gods*, that is, of all philosophy.[11] It was *himself* and his own stance that concerned him, not the powerful themes which had characterized his thought till then, and he paraded all the great names before him—from Seneca to Zola—only to decry them. And thus, in his last major study, *Ecce homo*, he provided his own apotheosis during those cold winter days of November and December: He became his own work of art.[12] Nietzsche's fascination with the mask of truth and reality had

9 For the report on Zita, *Die Zeit* (6 January 1989), 2 (no author). See also the memoirs of Rudolf's hunting adjutant, who describes well the strange behavior of both son and father before the final act: PÜCHEL 1978, fn. 8.

10 VERRECCHIA 1986.

11 See, for example, the recently published letter from Salomo Friedlaender (1871–1946) to Lichtenberger, from 20 March 1934, in which he blasts Nietzsche precisely for his connection to modernism—which Friedlaender opposed—but overlooks the fact that this is precisely what Nietzsche rejected in his last utterances; for the first time in FRIEDLAENDER 1985, 135-138.

12 KILB 1989, 37. This course was not new for Nietzsche, but it was finalized here: see his *Zarathustra*, and his letter of 26 December 1887 to his sister, where he was already obsessed with his own fame and recognition.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

long been evident. But now the lines separating mask and self-identity had become confused: The mask and the self had become one, Nietzsche and Christ and Dionysus were identical.

On 21 December he penned one of his last, and perhaps his most moving letters in full consciousness. It was Nietzsche's annual Christmas greeting to his mother, and it asked her to wish him a new year that would match in every way the great things it was to bring. And then, sometime in that final week of December, Nietzsche gave up the battle for his own self and his own identity. On the 30th of December he took possession of Turin; on the 6th of January he wrote Burckhardt that he wandered the streets in his student's gown, tapping people on the shoulder and telling them: "I am god, I made this caricature." As Overbeck found him on the evening of the 8th, it was worse, far worse than the usual accounts; later, in private circles, he confessed that it was a horrible recitation of the orgiastic presentations associated with holy madness: Nietzsche was dancing naked in his room with a giant erection. Later, in Jena, the sanatorium's journal recorded his outbursts: smeared with excrement, drinking urine again.

That Nietzsche had syphilis has never been proved, and in view of his surviving another full ten years, unlikely. A far more shattering event probably lies at the base of his collapse in Turin, the dissolution of his self-consciousness and the abandonment of his identity. Whatever its components, it deserves far more attention than the legendary Nietzsche has received, the one who stretches, literally, from his sister through George, Benn, Heidegger and Mann, to Lacan, Foucault and Derrida: Pathology number two.

What pathologies might autopsies of Newman and Davis reveal?

A Newman Autopsy

First, let us dissect Cardinal Newman and the oft-made claim that he was a remarkable forerunner of the 'modern' age, a prophet of sorts, who offered in his thought, and in his own life, a model for Christianity, the Roman Catholic Church, and indeed for all of Western Culture. Though studies of Newman and his value to the contemporary world began immediately after his death, and continued throughout the later periods of modernism and post-modernism, it was the Second Vatican Council during the 1960s that prompted a genuine revival of interest in his work.[13] Newman's theological contributions were judged "uniquely important" and he himself classified as

13 For example, COULSON & ALLCHIN 1967, particularly Bishop Butler's contribution on "Newman and the 2nd Vatican Council," 233-246.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

"one of the greatest and most formative Catholic theologians of recent times."[14] Even papal approbation was not lacking; John Paul II, echoing Paul VI, spoke of Vatican II as "Newman's council."[15] Indeed Newman's influence is measured not only in terms of its impact on Roman Catholicism or on Christianity in general, but on "our own times."[16] These are heady heights, for in an age of modernism and post-modernism, structuralism and post-structuralism, of deconstruction and thick description, can Newman's virulent anti-liberalism claim a formative place?

On his famous Mediterranean cruise (1833), a young Newman struck a chord that would resound throughout his life: Liberalism, he sighs in a melancholy poem,

> O new-compass'd art
> Of the ancient Foe!

And over 45 years later (1878), upon receiving the cardinal's hat, he inveighed just as heavily against his life-long enemy, declaring that all knew of his continuous battle against 'Liberalism' in religion.[17] Such 'liberalism' meant for Newman the uncontrolled presence of *free* discussion, particularly when it presumed to forge beyond the limits set to human reason by Christian revelation. His life had been dedicated to achieving a balance between a limited freedom of discussion and the truth of revelation.[18] This balance, however, when contested, always was determined by the agent of the presumed revelation.

Just three weeks later in another poem, Newman could even allow himself to label the Jews that "piteous race," comparing Abraham to Oedipus at Colonus and describing him as "Shamed in thy progeny." Not content with this, he sketched their fate thusly:

> Twice in their day
> Proffer of precious cost
> Was made, Heaven's hand to stay
> Ere all was lost.
> The first prevail'd;
> Moses was outcast from the promised home,
> For his own sin, yet taken at his prayer
> To change his people's doom.
> Close on their eve, one other ask'd and fail'd;
> When fervent Paul was fain
> The accursed tree, as Christ had borne, to bear,

14 COULSON & ALLCHIN 1967, xvi.
15 STROLZ 1979, 5f.
16 COULSON & ALLCHIN 1967, xvii.
17 For the poem against Liberalism, see NEWMAN 1900, 145; for the observation some 45 years later, see WARD 1913, II, 460.
18 WARD 1913, I, 398; also LEASE 1971, 83.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

No hopeful answer came,—a Price more rare
Already shed in vain.[19]

While one might be loath to locate Newman's congruence with our Modern age in an incipient anti-Semitism—he supped, after all, from the same theological, social and cultural broth as both the nineteenth and twentieth centuries when it came to placing the Jews in their 'proper' place within a Christian universe—, it is not without merit that such sentiments be evaluated for what they are: The expression of a worldview that is ordered, that is above all pre-determined in its most fundamental realities, and that can be accessed by anyone who wishes to do so—but only with the proper tools, the faith and sacraments of the Christian churches. The Jews, like the Liberals, were given their opportunities but they failed to accept them. Such a stance, I wish to argue, is everything *but* 'modern' and effectively questions Newman's ability to 'speak' to our times and future.

Perhaps the most 'modern' utterance from the facile pen of James Frazer, that remarkable chronicler of humanity's myriad religious paths, was the admission that he

was beguiled, as by some subtle enchanter, into indicting what I cannot but regard as a dark, a tragic chronicle of human error and folly, of fruitless endeavors, wasted time, and blighted hopes. At the best the chronicle may serve as a warning, as a sort of Ariadne's thread, to help the forlorn wayfarer to shun some of the snares and pitfalls into which his fellows have fallen before him in the labyrinth of life.[20]

He reflected here, with visible pain, a realization of what precisely the late nineteenth and early twentieth centuries had incorporated into the culture-wide movement of *Modernism*: *What you see is not what you get.*[21]

Many late nineteenth-century thinkers, like Franz Overbeck, were persuaded that Christianity had come to the end of its rope, scuttled by history and its very claim to be justified by it. Indeed the very age of Christianity, often held up as its prized sign of validity, is for Overbeck precisely a "deadly argument" against its eternal claims: "There is no age in life," he points out, "which is not also a harbinger of death." To have forgotten this means for Overbeck that contemporary Christian thought had become something other than Christian: It had become "modern."[22] And to be "modern" was to his mind the denial of all that had up to the twentieth century been deemed essential to Christianity, and above all of the quintessential character that set Christianity off from other human strivings: The possession of a di-

19 NEWMAN 1900, 193f. This 1833 poem, entitled "Judaism," was composed just three weeks after the verses on "Liberalism."

20 FRAZER 1955, vi.

21 For a more detailed analysis, see LEASE 1988, 3-23. For examples of this move, see OVERBECK 1919, 288.

22 OVERBECK 1919, 8.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

vinely guaranteed revelation that would assure the opposite principle than that demonstrated by Overbeck's own life: *What you get is precisely what you don't see.*

"In Mayerling's green forest," sang the minstrels of *fin-de-siecle* Vienna, "a beautiful dream came to an end."[23] But more than just a dream came to an end. An entire world was coming to an end, as Sir Randall notes wistfully in *The Shooting Party*, before leading his guests to another pheasant shoot.[24] The "idea of rural England," he saw, "is a myth, which is why it still has power, but it certainly does not represent the actual state of things." Precisely: *Nothing* represented "the actual state of things" at the end of the nineteenth century. "A cultural revolution of the broadest scope was taking place, one that involved essential structures of human experience and basic forms of human expression."[25]

Certainly no more fundamental area of human experience and expression can be found than that of religion. Dedicated to isolating and confirming the basic structures of stability in human existence, Western religion was profoundly shocked and sent reeling with the culture-wide recognition that our human attempts to *represent* reality were not that reality itself. This radical, indeed revolutionizing insight was not new, of course. But in the late nineteenth century it began to permeate European culture and society to a depth and an extent never seen before. And with the recognition that our representation of reality is not that reality itself went hand-in-glove the question of our perception of that reality, or our access to it. Throughout the major areas of cultural activity, from literature and art to politics and bureaucracy, this acknowledgement sent its thunderclap, announcing a change as fundamental as any which Western society had yet seen.

Of course the traditional, and usual response to change, to the realization that what you see is *not* what you get, is to ignore it. A counter-claim is mounted, that what you *can't* see is actually what you get, and the institutions of society, with great vested interests and their very self-existence hanging in the balance, defend this claim with enormous energies. Newman, I submit, is, in fact, a sterling example of such a response. For it is *pluralism*, and not secularity, or Newman's 'Liberalism,' which characterizes the modern crisis of religion. To maintain a tradition of 'truth,' as Newman sought to do, one must have authority, and it is precisely authority that is eviscerated by multiple realities.[26] While Modernism emerges in the late nineteenth century as the

23 "Im grünen Wald von Mayerling," a street song recounting the tragic death of the Crown Prince Rudolf in 1889; see note 5 above.

24 James Mason's last film role as the aristocratic host of an English weekend for pheasant shooting was perhaps his finest. The character muses that just as the feudal world had come to an end, so also the world of the aristocracy. Julian Bond did the screenplay for this 1984 British film.

25 KERN 1983, 6.

26 BERGER 1979, xi.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

recognition that reality, and access to reality, are not pre-given, and therefore an infinite variety of realities are possible and indeed available, the phenomenon of post-Modernism rests firmly on the acknowledgement that there is no access to reality available at all. Modern or post-Modern, our Western culture, particularly in the area of 'religion,' has moved from the world of the pre-determined or revealed to that of individual choice.[27] This was, however, exactly the move that Newman spent his life trying to stave off, and to the bitter end he saw such a shift as ultimately destructive of all that he held to be true and fundamental for human existence. He was, in the fullest sense of the term, thoroughly unmodern. Following the models of Rudolf of Habsburg and Nietzsche, an autopsy of Newman's work reveals at least three major *and* internal pathologies that underlay his conception of religion and that, for better or for worse, divide him forever from the modern age.

In his conception of *history*, best illustrated in the famous treatise on the development of doctrine,[28] Newman presents a vision of history in operation that can well be seen as the final gasp of a dying historiography. "Wrap not yourself round," he says at the conclusion of his work, "in the association of years past, nor determine that to be truth which you wish to be so, nor make an idol of cherished anticipations. Time is short, eternity is long."[29] And yet that is precisely what he accomplished! By constructing a 'sacred' history rather than 'just' a history, Newman *imposed* a religious scheme upon his history and then sold it for other goods. As a theoretical historian—he viewed his essay as only an "hypothesis"—he was concerned with building a model of experiential patterns. "To live is to change," he caustically commented, "and to be perfect is to have changed often."[30] The result of chasing perfection through change, however, is that inevitably the models constructed at a later stage are confused with the reality of an earlier moment. "History," Newman is convinced, "cannot be written except in an after-age."[31] Yet he cannot take that dictum at face value: Rather than history as an act of human self-constitution, he views his historical efforts as the recovery and re-establishment of a reality already given.

What turns Newman's notion of history into religion is precisely his attempt to turn a model for the various patterns of human experience into reality itself. Inevitably, within any cultural field, it is 'religion' where theory identifies itself as reality; and it is just this exaggeration or confusion that conceals the theoretical nature both of history and of religion. By conflating the two, Newman has produced an archetypical 'sacred' history, a history

27 BERGER 1979, 11.

28 NEWMAN 1960. Originally completed in 1845, Newman's grand scheme for turning past into present was the final catalyst of his entry into the Roman communion.

29 NEWMAN 1960, 418.

30 NEWMAN 1960, 63.

31 NEWMAN 1960, 69.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

perhaps at home in the mid-nineteenth century, but a history which ultimately cannot stand up to the openness and honesty of the modern age. Newman remains thus one of the final and most powerful representatives of a Western history marked by typological manipulation directed toward the mastery of relationships. These "types"—note Newman's bold cooptation of this term!—are designed to interpret the course of history (its past), to control history (its present) and to pre-determine history (its future). In Newman's hands this pre-modern historiography becomes a tool for an historical teleology that is able, in *advance*, to provide interpretive meaning to any specific history on the one hand, and to establish a universal model of meaning for *all* peoples and histories on the other. As Max Weber so effectively recognized—and this in Newman's wake!—, one cannot understand the inner workings of Western culture's almost limitless production of institutional and systemic frameworks for human thought—and thus for human identification—, if the role of such structural types in the creation of those systems of relationships is ignored.[32]

The attempt to create a linkage of continuity over time is, at its heart, the hope of establishing identity. *Over time* this use of development as history is simply not possible; the very change which Newman praises is also the change that cracks the links in the chain of identity. Instead of a theory of development, Newman has proposed ultimately a theory of *survival*; he has offered a strategy to explain things not otherwise 'meaningful:' doctrines, beliefs, practices.[33] Newman is driven to probe for origins in order to uncover the links of 'survivals' which allow spatial and temporal continuity; he wants desperately to make the 'other'—earlier moments of source—to be 'his own.' A master moment in the story behind this strategy is the realization that the original moments, or sources have been lost; the task before Newman is to reconstruct ("redeem") the meaning from the remnants still available.[34] Thus the importance of the "rule of succession," or the notion that the category of the primitive leads to an "unfolding."[35] By performing a 'history' of development, Newman has revealed himself as an *ethnographer* of doctrine. His account, and not the doctrines *themselves*, embeds those doctrines in a series

32 In his *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* Weber applied *ideal types* as powerful analytic tools to unravel the interpretive structures of 'historical' events and their interrelationships. He never intended to consider such 'ideal' types as pre-given and 'objectively' existent, i.e. as 'reality,' but rather as *vehicles* by which 'meaning' is formed and granted to experience. Newman, on the other hand, flirted dangerously close to that precise confusion. For a more detailed analysis of these problems, see LEASE 1994.

33 In this his closest rival would be James Frazer in his *Golden Bough*, first published in 1890, the year of Newman's death.

34 A classic example: Monotheism, goes one account, has *degenerated* into polytheism; yet we can still find the traces.

35 Here Newman joins hands with Frazer and Tylor.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

of stories, thereby preserving them. His 'reform' of that doctrine attempts to restore (redemption) it from the drastic change that led to the surviving remnants in the first place.[36]

Newman's 'history' therefore is not a simple recounting of events, but a sophisticated and complex imposition of a system of understanding on past, present and future. The 'sacrality' of that system is blatantly displayed: In its demand for surrender, Newman's history becomes religion, exercising its power without limit. 'Conversion' has become not only Newman's personal end but the end of history: Pathology number one.

"Try to make him believe in a God," wrote Scott to his wife about their son, "it is comforting [...]."[37] It may indeed comfort, but that only for a brief, fleeting moment. For Newman, however, these moments were to be telescoped into entire existences: His own *conversions* become the model for religious experience. The first such event, when he was but fifteen, was the anchor upon which the second, more public and documented conversion, some thirty years later, was based.[38] In both cases Newman appealed to a concept of 'Christendom' in Western consciousness that was accessible to individual experience. There was never any doubt for him that he was operating within a common frame of reference that made possible a fundamental act of orientation for his entire life—a one-time conversion upon which all subsequent movements were erected. Newman's twin conversions became two parts of the same act, the second a refinement of the first, and both together a seamless cloak both for his own life and for society as a whole. His work and life were an act of witness to a faith which was founded on experience (= the two poles of conversion) and which was unified in an institution (= church).

Nothing could be further from the world of modernity. Newman's position rests on the arrogant assumption of the primacy of individual and personal *experience*. While at the existential level such primacy may be unavoidable, a community act such as institutionalized religion or a program of study at a university is dependent upon the fact that experiences themselves are always embedded in a network of language, beliefs, practices, and shared actions. In other words, the claims attaching to the primacy of individual, subjective experience, independent of the context in which that experience can even occur, amount to a highly complex protective strategy, a

36 OTTO (1958, 114) once noted that to write a history of humanity presupposes the human species; in like manner Newman's history of doctrinal development presupposes both doctrine and development.

37 Robert Falcon Scott, letter to his wife, 29 March 1912, shortly before he died in his Antarctic tent; HUXLEY 1978, 256.

38 For the primary conversion, see NEWMAN 1908, 4. See also BOUYER 1958, who dedicates an entire chapter to elucidating this tantalizingly brief moment in Newman's account of his life. For the second conversion, the entire *Apologia* (NEWMAN 1908) is the chief source.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

powerful means to inhibit critical inquiry from without the field of that individual experience.[39] The result is that religion in the modern Western world has entered fully into a 'market situation.' In turn, this is a result of the processes of alienation that have accompanied the breakdown of an identification between the Christian experience and Western consciousness. This "modern" situation is characterized "by the co-existence in our culture of a number of contradictory meaning systems between which communication has become impossible." No longer can we appeal to a commonly shared experience; *any* individual experience can claim the sole possession of salvation and meaning. This is as true for the religious area as it is for the scientific, political and aesthetic worlds of thought. And because there is no longer any shared bridges between these experience-based worlds of thought, and thus little or no communication, the only way to pass from one to another is through a "conversion," usually in the form of "a violent, paradoxical 'leap.'" The modern age, in other words, is an age of conversion, but in a vastly different sense than Newman meant it.[40] Indeed conversion has replaced communication, whereas for Newman conversion was the foundation for such communication.

Though Newman's conversion experience could not function as "law" for others, nevertheless such events "satisfy" him; and if they satisfy him, "it is likely to satisfy others; if, as he believes and is sure, it is true, it will approve itself to others also, for there is but one truth."[41] What is possible in Modernity was unthinkable for Newman: An intellectual can become a Communist, the Communist spy a Catholic reformer, the Catholic priest an anarchist, the anarchist can become psychoanalyzed and a reactionary, the Freudian becomes a Jungian, and the Jungian an Anthroposophist. And since

> each of the competing meaning systems is perfectly closed within itself, interpreting according to its own categories all reality, including *all other meaning systems and all ways of passing from one to another*, there is no theoretical reason why someone should not switch, "alternate," back and forth between two or even more meaning systems, each time experiencing reality anew in the categories and experience of the successive meaning systems.[42]

Newman grew strong in, and supported to his death, a world in which Christianity, and more specifically the Roman Church, was an all-inclusive system for reality and the only reference system available in which experiences might be located. But the modern world which nipped at his heels, and against which he fought so hard, reduced that primacy to the status of one

39 For a remarkable discussion of these, and related points, see PROUDFOOT 1985, xv-xvi.
40 See BERGER 1954, 182f.
41 NEWMAN 1901, 385.
42 BERGER 1954, 182f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

system among many, and thus transformed the certainty of Newman's conversion into "the illusion of universal communication."[43]

To persist in such a strategy, as Newman did, is to deny the plurality of experience and instead to attempt to impose a unified field of experience upon society. In Modernity there can be no such imposed unity, but only exposure to experiences. Under such conditions Newman's 'program' of conversion experience necessarily had to self-destruct on any culture-wide basis: Pathology number two.

An even more powerful assumption, however, underlay Newman's stance, namely that of the *universality* of a so-called religious experience. Even the later Rudolf Otto, clearly an exponent of such a view, shied away from drawing the obvious conclusion, namely that of a universal religion, something he held to be neither desirable nor possible.[44] Like Newman, Otto was passionately committed to the persuasion that religious experience was universal to all humans in all times under all conditions: The category of the sacred was an experience, a human experience from which the very definition of humanity was to be gained.[45] In this he echoed the more contemporary Pettazzoni, who claimed that the meaning of religious phenomena could be divined "independently of their position in time and space and of their attachment to a given cultural environment."[46] This program, or 'project' as it has recently been termed, is itself, however, a definitional imposition and therefore a 'reading,' and consequentially can not be the basis for a program of universal application, much less study and investigation. Here we have a main identifying marker, within Western culture, of 'religion' as precisely the confusion of a *model* for patterns of experience with reality.[47]

This direction in Newman's thought is abundantly clear in his conception of the university and education in general. In the earliest moments of his career Newman linked inextricably the motif of missionizing with that of education. As early as his diaconate—Newman was just 23 years old—he opined that schoolmasters of all levels should be under the church's jurisdiction.[48] Indeed he thought the "office of a tutor was itself sacred"[49] and on the occa-

43 BERGER 1954, 182-183.

44 OTTO 1913, cols. 1237-1243. This was the text of a speech which Otto had delivered to the International Congress of Religious Progress, held in Paris during July 1913. However, Otto noted—and here he was in concert with Newman—, though all religions should be allowed to exist, Christianity is undoubtedly the best, and all Christians should try to understand non-Christian religions *and* try to convert non-Christians!

45 See ELIADE 1961, 24. See, again, Newman's account of his first "conversion;" NEWMAN 1908, 4.

46 PETTAZONI 1961, 217.

47 For a major voice of such an undertaking, see STRENSKI 1987 and his examination of Eliade's 'project.' For the notion of confusion, see LEASE 1994.

48 NEWMAN 1890, I, 77.

49 WARD 1952, 112.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

sion of his father's death noted that "[...] I shall either die within college walls, or as a missionary in a foreign land."[50] By thus effectively linking the work of the missionary to that of the educator, Newman made of education, including the work of the university, a pastoral mission. "Practically speaking," he notes much later, "the Church is necessary for its [i.e. the university's] integrity."[51] And the goals of such an institution? Why, those are to foster the students' "spiritual welfare and their religious influence and usefulness"![52] For such a pastoral mission to succeed, one must locate a base for its operation. Newman's foundation, and the heart of his 'idea' of a university, lies in his establishment of a canon against which education is to be measured. Transcending time, and thus developmental change,[53] the categories of knowledge in their various forms (theology, philosophy, literature, science, etc.) provide the keys to unlocking identity. The university, under Newman's hand, becomes a pseudo-church for secular culture, endowed with the same qualities for redemption of the past, control of the present, and determination of the future.

It is precisely, however, the rejection of all notion of a canon which is a chief hallmark of the modern age. Knowers are not simply recipients of knowledge, but are themselves participants in the creation of that knowledge. A canon in any traditional sense, and certainly in the way Newman and the rest of the nineteenth century applied canons, has been ejected from the modern world of knowledge production as manipulative, impositional and ultimately dehumanizing.[54] The hubris of defining disciplines, and thus substituting a *particular* substance for the whole, is the main result of canon-building. While a particular 'theology' may indeed be a so-called architectonic science, the study of religion is not, and can never be such a 'science.' Newman carelessly confuses the two, slipping neatly from a discussion of theology to "Religious Truth," claiming that such is "not only a portion, but a condition of general knowledge."[55] Here we meet the shade of Eliade, who strove mightily to establish the autonomous study of religion as something that can be "looked at [...] *in itself, in that which belongs to it alone and can be explained in no other terms*."[56] This "self" was, of course, the *sacred*, a creation of nineteenth- and twentieth-century academics rather than an irreducible given available to all humans, at all times, in all places: Pathology number three.

---

50 NEWMAN 1890, I, 79f.
51 NEWMAN 1901a, ix.
52 NEWMAN 1901a, xii. For a contemporary example, see HOGUE 1965.
53 The same strategy was employed in recovering the unity of Christian doctrine.
54 See MILLER 1989, 10. See also a recent turning of Newman on his head in DAICHES 1964.
55 NEWMAN 1901a, 70.
56 ELIADE 1958, xi.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

This 'autopsy' has revealed Newman—and why should this surprise?—as a creature fully of his time, neither a participant in nor a precursor of the modern age against whose emergence he worked so hard. His program to provide a firm pattern of continuity, and thus meaning, in the educational and religious institutions of the Western world, was ultimately a failure, followed instead by a program of individual liberation and empowerment that is still in progress. 'Religion' can no longer be experienced, and controlled, through canonicities, but rather as a cultural program, as an artifact, if you will, which is employed strategically to distribute power and authority within a particular society and culture; and when its study is designed as the attempt to *re*cover the dynamics, motivations, and goals which prompt a particular society, as cultural product, to make up this or that religion, to privilege this or that set of experiences as 'religion;' and when the mechanics of the changes in this process of privilege-granting are disassembled: *Then* the study of 'religion' becomes an exciting, provocative, and integral part of a culture's life—and a university's work. Thus the final twist to the story of Newman's thoroughly unmodern thought is that it may be the *best* thing that could happen to it! This first-level demise allows it to be liberated from a position in which it did not belong and to seek a location in which it can thrive—for itself and for the humanity which he strove his life long to serve.

A Davis Autopsy

It is precisely this service that Charles Davis strove so energetically to provide. An autopsy of his remarkable confessional statement, *A Question of Conscience*, reveals that the key moment in Davis' break with the Roman Church was centered in his overcoming several of Newman's most obvious rejections of modernity. At the same time he was, and remained to his death, passionately committed to the transcendent heart of the Christian message, a transcendent core that he was persuaded can capture both the meaning and the hope of human existence.[57] In other words, Davis only partially entered into modernity; quite consciously he is suspended between elements of Newman's resistance to the modern world and a full embrace of modernism. While excising some of Newman's pathologies, he fell prey himself to others. The contrast is most instructive.

As we saw previously, Newman's life-long battle against liberalism also meant that discussion could, indeed should be limited. The struggle to bal-

57 For a clear statement of the Christian believer's union with Christ, and consequent participation in "the fulfillment of the salvation we have now received" (= transcendence), see DAVIS 1967, 99; repeated, a quarter of a century later, in DAVIS 1990, 96f.; 117-119.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

ance the truth of revelation as proclaimed by the church against unlimited and uncontrolled discussion was perhaps the most important task that faced contemporary Christianity. Davis, too, saw this problem, but he answered it much differently. The institutional attempt to identify the truth of revelation with 'church' is precisely what drove him to depart not only from the Roman Church, but any church whatsoever. He had found, particularly during the Second Vatican Council, that a "spirit that subordinates truth to authority and power throughout the ecclesiastical structure" is one which must be denied.[58]

Instead, Davis was committed to truth in its entirety, a commitment that he found essential to any Christian faith. But the Roman Church in which he found himself practiced, as far as his experience showed, a wanton disregard for truth, or certainly the search for truth. Rather, language, a chief, but not the sole vehicle for that search, had been subverted into a tool for the establishment of institutional power and its preservation. And basic to this practice was the control over information and discussion. The result was that Davis could "no longer take papal documents, such as *Mysterium fidei* on the Eucharist, with any seriousness."[59] For Davis the key problem was whether the Roman Church, as a social structure, was committed to truth; his experience was that it was not. Instead he found that institution's invariable response to questioning to be suppression, "a determined effort to suppress any questioning of fixed positions—in other words, the defence of what is held as prejudice against the movement of believing minds holding doctrines in the dynamic context of truth."[60] Consequently, Davis, different than Newman, was unable to subordinate his commitment to truth to the "untruth" of the Roman Church. Christian faith, in Davis' conception of it, remains fundamentally "the liberation of man for truth," and thus quintessentially a modern, perhaps the most modern expression of human meaning.[61] Excision number one.

While Newman struggled with the problem of plurality in a Christian world, striving even as an Anglican to cross cultures with reference to underlying strands of universal connection,[62] Davis saw immediately that it is precisely Christianity's claim to universality that precludes any monolithic cultural embodiment. Rather, it is the plurality of Christian expression and life, of churches and traditions, which has allowed Christianity to survive. Unity that can be institutionalized is unity that must surrender pluralism. Like Overbeck, Davis, too, saw the disappearance of 'Christendom' as a major

58 See DAVIS 1967, 69; also 15f.

59 DAVIS 1967, 68; also 65f.

60 Ibid., 72; also 70.

61 Ibid., 75.

62 Recall his bizarre project of translating Italian lives of the saints into English for consumption by nineteenth-century subjects of Queen Victoria, an undertaking that may have hurt the Oxford Movement far more than has been admitted.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

characteristic of modernity's landscape. The fundamental meaning anchored in the message of and about Christ "implies the destruction of all such religious systems."[63] Excision number two.

In rejecting a notion of truth as static, or as object, Davis embraced what he called the historical approach to truth. Other than Newman, he sought not to construct a 'sacred' history, a history that could control past, present, and future by conflating history and religion, but rather he conceived of the historical character of humanity as the hallmark of its religious strivings. A history that is always incomplete, always uncertain, always becoming and changing: Such a notion of history is vital to understanding our modern world.[64] History as a mode of modernity not only implies but features the moment of choice as its key dynamic. Humanity, and thus history itself, are self-constituted, that is, they are not subject to hierarchical rules and regulations which determine in advance their contents and substance. For Davis such a "historical consciousness" is not only the proper way for humans to experience themselves, but it is also the process of modernity. Such a conception of history, and its role in the making of a human world, are key in overcoming both Newman's ultimately static 'sacred' history and the primacy of conversion as the hierarchically located origin of the religious experience. 'Reality' is not given but constituted, over and over again, and our access to it, or more prosaically our ability to gain meaning from it, is a product of our own imaginations and intelligence. If the Roman Church, indeed if any church, cannot understand that "modern" humanity is determined "to be themselves," concludes Davis, "well, so much the worse for the Church."[65] Excision number three.

Nevertheless, despite the firm appearance of Charles Davis as a full-fledged member of the modern world, he offered notice at the conclusion of *A Question of Conscience* that he had only partially enlisted in the project of modernity.[66] He remained to his death unalterably committed to a conception, and presumably an experience, of Christ, which had become for him a transcendent and firm location of orientation in a constantly changing world. According to Davis, this transcendence is anchored firmly in Christ as the High Priest, whose performance of the ultimate sacrifice "transcended all that was foreshadowed by the priestly cult of the Old Law." Key to this event, and thus to Christianity as a whole, is the union between every Christian and Christ precisely in this priesthood; believers do not simply benefit from Christ's transcendent act, "they enter into the same sacrificial process, dying and rising with him, passing with him into communion with God."[67] By shar-

63 DAVIS 1967, 185; also 141; 169; 182.
64 Ibid., 216f.
65 Ibid., 197; also 192-194.
66 Ibid., 238f.
67 Ibid., 139f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

ing in Christ's priesthood, the Christian believer also shares in Christ's divine transcendence. In other words, for Davis Christ is the ultimate source of access to a transcendent reality, which underlies the procession of realities, experienced in life. This state of affairs allows one to understand the notion of development, which in Davis' scheme is always a "process of understanding the original Christian faith and preserving it amidst change," i.e. in history.[68] But such a commitment to humanity's participation in a transcendent reality is also a denial of modernity's experience of realities without final access: Pathology number one.

Thirty-five years ago Davis announced that leaving the Roman Church was not an abandonment of Christianity but much more a recognition that Christian faith not only can be lived, but achieved and renewed both from within *and* from without such churches.[69] Until his death he did not reject that vision but instead sharpened it. In emphasizing all the more the striving of humanity for transcendent anchorage, he also attempted to imagine that Christianity will once again become a "social force" in our world, but only if it enhances the process of change and growth which lies at the core of humanity. In other words, Davis persevered to the end in his emphasis on the modern insistence that as humans we are constantly designing and producing 'reality,' but at the same time, by demanding that god, too, not be identified with "any particular finite order," he sought to locate a most unmodern source of certainty, and finally access to reality, in transcendence outside of reality.[70] The tables are most effectively turned when we hear that "the action of God in history is always mediated through human action, the divine action is hidden as well as expressed in human history." What is given with one hand is taken back with the other.[71] A god acting through and in history means that such a history finally is not a human construction: Sacrality enters, even if indirectly and ambiguously, but enter it does. For all the power of his program to overcome the opposition to modernity, particularly as found in Newman, Davis remains only partially a participant in our modern world: Pathology number two.

Thanks

Newman and Davis, Davis and Newman. For those who do not recall, or did not experience, the refreshing sobriety of Newman's retrieval of historical materials, regardless of why he did so; or the literally eye-opening shock of

68 Ibid., 149.
69 Ibid., 239.
70 DAVIS 1990, 97.
71 DAVIS 1990, 117; and DAVIS 1967, 149.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

Davis' departure from the Second Vatican Council and the liberating experience of *A Question of Conscience*, which prompted me as a young student, together with a friend, to write him a letter of support that was no doubt also a letter to support ourselves, like whistling in the dark—did he remember?—, it may be hard to imagine what we owe to such people.

However I might criticize his apparently ambiguous relationship to modernity, Charles Davis is certainly assured a firm place in our memories if only for his most far-reaching and indeed explosive act, the publication of *A Question of Conscience* in 1967, marking his departure from any official relationship to the Roman Church and his indictment of its ultimately debilitating modes of thought and avenues of structural control and suppression. This book was a genuine bombshell, opening for many eyes that had been closed, and for others providing the courage of example to change their own lives or their very thought. In this publication Davis trod a new path of thought, one which sought to establish a location in the modern world, within modernity itself, for the religious sphere. His insistence that history and, in fact, truth are not immutable but always in process, and his call to resist the imposition of institutional structure as identical to experience and reality, and thus universal, made him a forerunner of what later came to be known as 'liberation theology,' and he did so without Marxist-derived systemics or large-scale ideological encumbrances.

Like Charles Davis, from the very beginning of his career Hans G. Kippenberg has been a provocative, inspiring, carefully nuanced and powerful thinker in the struggle to understand how religious communities, religious thought, and religious experiences change, and change radically, through the dynamics of human history. On the shifting sands of that human history, Kippenberg has striven to be an articulate and unbending advocate for human freedom from the tyranny of dehumanizing institutional structures. And like Newman and Davis before him, Kippenberg's work remains a monument to what the best of our often so sordid human nature can produce.

Bibliography

BERGER, PETER, From Sect to Church, dissertation, New York 1954.
— The Heretical Imperative, New York 1979.
BINION, RUDOLPH, Soundings Psychohistorical and Psycholiterary, New York 1981.
BOUYER, LOUIS, Newman, His Life and Spirituality, London 1958.
BUTLER, BISHOP, "Newman and the 2nd Vatican Council," in: COULSON & ALLCHIN 1967, 233-246.
COULSON, JOHN & A. M. ALLCHIN (eds.), The Rediscovery of Newman. An Oxford Symposium, London 1967.
DAVIS, CHARLES, A Question of Conscience, London 1967.
— A Spirituality for the Vulnerable, Kansas City 1990.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

DAICHES, DAVID (ed.), The Idea of a University. The Experiment in Sussex, London 1964.
ELIADE, MIRCEA, Patterns in Comparative Religion, London 1958.
— The Sacred and the Profane, New York 1961.
FRAZER, JAMES, The Golden Bough, London 1890.
— Aftermath, London 1955.
FRIEDLAENDER, SALOMO, "Brief an Lichtenberger vom 20.03.1934," GERD HAFFMANS (ed.), in: Der Rabe 10 (1985), 135-138.
HELLER, ANDRÉ & HELMUT QUALTINGER, Geschichten aus dem Wiener Wald: Heurige und gestrige Lieder, Wien 1979.
HOUGE, HARLAND E., Christian Seed in Western Soil, Berkeley 1965.
HUXLEY, ELIZABETH, Scott of the Antarctic, New York 1978.
KENNAN, GEORGE, The Decline of Bismarck's European Order, Princeton 1979.
— The Fateful Alliance, New York 1984.
KERN, STEPHEN, The Culture of Time and Space: 1880–1918, Cambridge 1983.
KILB, ANDREAS, "Das alte Geschöpf ... gibt auf," in: Die Zeit, 6 January 1989, 37f.
LEASE, GARY, Witness to the Faith. Cardinal Newman on the Teaching Authority of the Church, Shannon 1971.
— "Modernism & 'Modernism': Christianity as Product of its Culture," in: Journal for the Study of Religion (1988), 3-23.
— "The History of 'religious' Consciousness and the Diffusion of Culture: Strategies for surviving dissolution," in: Historical Reflections 20 (1994), 453-479.
MILLER, JAMES B., "The Emerging Postmodern World," in: F. B. BURNHAM (ed.), Postmodern Theology, San Francisco 1989.
NEWMAN, JOHN HENRY, Letters and Correspondence of J. H. Newman during his life in the English Church, ANNE MOZLEY (ed.), 2 vols., London 1890.
— Verses on Various Occasions, London 1900.
— An Essay in Aid of a Grammar of Assent, London 1901 [1870].
— The Idea of a University, London 1901a [1859].
— Apologia pro vita sua, London 1908 [1864].
— An Essay on the Development of Christian Doctrine, New York 1960 [1845].
OTTO, RUDOLF, "Ist eine Universalreligion wünschenswert und möglich? Und wenn, wie kann man sie erreichen?," in: Die christliche Welt 27 (25. Dezember 1913), cols. 1237-1243.
— The Idea of the Holy, London 1958 [1917].
OVERBECK, FRANZ, Christentum und Kultur: Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie, ALBRECHT BERNOULLI (ed.), Basel 1919.
PETTAZONI, RAFFAELE, Essays in the History of Religion, Leiden 1961.
PROUDFOOT, WAYNE, Religious Experience, Berkeley 1985.
PÜCHEL, RUDOLF, Meine Jagderlebnisse mit Kronprinz Rudolf, E. KOLLER-GLÜCK (ed.), St. Pölten 1978.
STRENSKI, IVAN, Four Theories of Myth in Twentieth-Century History, Iowa City 1987.
STROLZ, M. K. (ed.), John Henry Newman. Saggio commemorativo nel Centenario del Cardinalato, Rome 1979.
VERRECCHIA, ANACLETO, Zarathustras Ende. Die Katastrophe Nietzsches in Turin, Wien 1986.
WARD, MAISIE, Young Mr. Newman, London 1952.
WARD, WILFRID, Life of John Henry Newman, 2 vols., London 1913.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:54

Das Ende des Diskurses

Apokalyptische Rede im ausgehenden zwanzigsten Jahrhundert*

BERND U. SCHIPPER

Im Jahr 1986 veröffentlichte der Literaturkritiker und Schriftsteller Paul Konrad Kurz ein Buch mit dem Titel *Apokalyptische Zeit*. Paul Kurz stellte in seinem Band die Literatur der „mittleren achtziger Jahre" vor.[1] Er gab darin, ähnlich seinen anderen Zusammenstellungen wie *Zwischen Widerstand und Wohlstand* (1986) oder *Gott in der modernen Literatur* (1996),[2] einen Überblick zur Literatur seiner Zeit. Dass er diese Literatur – es handelt sich konkret um die Werke aus den Jahren 1984 bis 1986 – mit dem Etikett „apokalyptische Zeit" versah, erscheint vor dem Hintergrund der Zeitgeschichte zunächst als nicht erstaunlich. Die atomare Bedrohung, sei es durch den Kalten Krieg oder die Katastrophe von Tschernobyl, die Nachrüstungsdebatte und die ökologische Problematik, die sich mit den Stichworten ‚Waldsterben' und ‚saurer Regen' verbindet, all das wurde gerne mit dem Etikett ‚apokalyptisch' versehen.[3] Klaus Vondung hat in einem richtungsweisenden Buch nachgewiesen, dass diese Entwicklung bereits zu Beginn der siebziger Jahre einsetzt und sich in ihren Anfängen sogar bis an die Wende vom neunzehnten zum zwanzigsten Jahrhundert zurückverfolgen lässt.[4] Die Apokalyptik wurde im zwanzigsten Jahrhundert populär, sei es in der Literatur der Weimarer Zeit oder ab den 70er Jahren im Kino, als Filme wie „Apocalypse now", „The Day after", „Erdbeben" und eine ganze Reihe anderer Katastrophenfilme zur weiten Verbreitung eines Endzeitbewusstseins führten.[5]

---

* Der folgende Beitrag ist ein herzlicher Gruß an den Bremer Kollegen, verbunden mit dem Dank für alle Unterstützung, Anregung und Kritik.

1 So der Untertitel, vgl. KURZ 1987.

2 Vgl. KURZ 1986 und 1996.

3 Vgl. die Einleitung bei KURZ 1987, 15f. und den Band von EBERTZ & ZWICK 1999. Zur Verwendung des Begriffs s. auch die Ausführungen von STEGEMANN 1999, 30f.

4 VONDUNG 1988, 152-189.

5 Vgl. zu dem sehr interessanten Bereich des Films den instruktiven Überblick von ZWICK 1999, 184-226 und zur Geschichte des Katastrophenfilms, ebd., 188f. Zum Ganzen vgl. auch den Sammelband von FRÖLICH, MIDDEL & VISARIUS 2001.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

Betrachtet man diese Entwicklung von religionswissenschaftlicher Seite aus, so ist bemerkenswert, dass die nahezu inflationäre Verwendung des Begriffes ‚Apokalyptik' im letzten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts in die Zeit einer grundlegenden Veränderung des Religionsbegriffs fällt. Religion und Religionen drangen seit Mitte der 1970er Jahre wieder verstärkt in den öffentlichen Raum und erwiesen sich als ein wesentlicher Faktor kulturellen Handelns.[6] Die vermeintlich säkulare Gesellschaft erschien auf einmal weitaus religiöser geprägt als oftmals angenommen, und gerade die Ereignisse der ersten zwei Jahre des einundzwanzigsten Jahrhunderts haben dies noch einmal in ganz anderer Weise deutlich werden lassen.

Hans G. Kippenberg hat in seinen Werken die Thesen von der Säkularisierung der modernen Gesellschaft vielfach hinterfragt. Im Aufgriff von Arbeiten Max Webers hat er die Tiefenstruktur kulturellen Handelns und „die kulturelle Manifestation religiöser Traditionen" neu in den Blick genommen.[7] In der Entschlüsselung von dauerhaften religiösen Semantiken und religiösen Codes, die – zum Teil seit der Antike – Gesellschaft prägen, hat er zu einem Profil der Religionswissenschaft beigetragen, das bewusst einem kulturwissenschaftlichen Paradigma verpflichtet ist und über bisherige Bestimmungen des Faches deutlich hinausgeht.[8]

Der vorliegende Beitrag setzt bei einem Thema an, das Hans G. Kippenberg selbst vielfach bearbeitet hat – der Apokalyptik.[9] Denn gerade die Apokalyptik bietet eines jener Zeichensysteme, die nach wie vor in den kulturellen Räumen und den „öffentlichen Arenen"[10] dieser Tage präsent sind. So erscheint die Apokalyptik geradezu ideal, um der Bedeutung religiöser Semantiken in der Moderne nachzuspüren und dabei einen Bogen von der Antike zur Neuzeit zu schlagen.[11] In der Folge wird zunächst eine Begriffsklärung vorgenommen und das Analyseinstrumentarium dargestellt (1.), dann ein literarischer Text des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts untersucht (2.) und schließlich nach der Bedeutung apokalyptischer Rede für die kulturellen Diskurse der Gegenwart gefragt (3.).

6 Dazu KIPPENBERG & VON STUCKRAD 2003a, 145-148.
7 KIPPENBERG & VON STUCKRAD 2003, 135.
8 Vgl. dazu KIPPENBERG 2001 und zuletzt KIPPENBERG & VON STUCKRAD 2003, 24-36; 134f.
9 Vgl. z.B. KIPPENBERG 1989; 1991 und 1992.
10 KIPPENBERG & VON STUCKRAD 2003, 134.
11 Vgl. für die Antike den Überblick von COHN 1993.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

1. Apokalyptik und Apokalypse

Das Phänomen Apokalyptik wird in der Forschung sehr unterschiedlich bestimmt. Allein schon innerhalb der klassischen, bibelwissenschaftlich geprägten Apokalyptikforschung konkurrieren verschiedene Modelle. Während Gelehrte wie Hartmut Stegemann und Michael Wolter von einem engen Apokalyptikbegriff ausgehen, definieren John J. Collins und David Hellholm weiter.[12] Erstere verstehen unter ‚Apokalyptik' ausschließlich ein literarisches Phänomen, Letztere verbinden damit auch bestimmte Inhalte und ordnen diese sozialen Gruppen zu.[13] Das Bild wird, geht man von der Antike zur Moderne, noch komplexer. Neben der Bestimmung von Apokalyptik als einer allgemeinen Chiffre für Weltuntergangsvorstellungen[14] wird im Hinblick auf literarische Texte vor allem deren symbolhafter Charakter betont. Klaus Vondung hat in seinem bereits erwähnten Buch *Die Apokalypse in Deutschland* den Begriff ‚Apokalypse' als eine „Symbolik der Erfahrungsauslegung" bestimmt:

> Offensichtlich entspringen die Deutungen der gegenwärtigen Lage und der Zukunftsaussichten unserer Welt als apokalyptisch dem Bedürfnis, diese Lage und die Angst vor dem Kommenden symbolisch zu verarbeiten. Schon immer haben Menschen versucht, einschneidende Ereignisse und schwerwiegende Probleme politischer wie existentieller Natur nicht nur durch Handeln zu bewältigen, sondern auch durch symbolisches Sprechen, das die Ereignisse verständlich macht, ihren Sinn deutet und dadurch Orientierung und psychischen Halt vermittelt.[15]

Vondungs Rückbindung der Apokalyptik an einen sozialen Kontext und die Bestimmung der Funktion apokalyptischer Texte im Hinblick auf deren Leser hat weite Zustimmung gefunden.[16] Forschungsgeschichtlich gesehen kann man seine These durchaus mit theologischen Definitionsversuchen verbinden. So wurde von theologischer Seite – ähnlich Vondungs Ansatz – gerade die „seelsorgerliche Funktion" der Apokalyptik betont; und zwar nicht nur im Hinblick auf die Apokalyptik des zwanzigsten Jahrhunderts, sondern auch in Bezug auf die antiken Texte. Die frühjüdische und urchristliche apokalyptische Literatur hatte die „Bedrängten" und „Verzagten" im Blick, die Texte

12 Dabei ist interessant zu sehen, dass Collins letztlich einer Ergänzung seiner Definition durch Hellholm, die dezidiert auch die Trägergruppen apokalyptischen Gedankenguts in den Blick nimmt, zugestimmt hat; vgl. HELLHOLM 1986, 27. Zur Bedeutung der Trägergruppen s. auch KIPPENBERG 1991, 9f.

13 Vgl. dazu STEGEMANN 1989, 498; WOLTER 2003, 105f. und HELLHOLM 1986, 27. Zum Ganzen siehe den Überblick bei BEDENBENDER 2000, 54f.

14 Vgl. dazu STEGEMANN 1999, 30-33; BULL 1995, 4f.

15 VONDUNG 1988, 12.

16 BROKOFF (2001, 9) bezeichnet ihn als einen „der wichtigsten Beiträge der literaturwissenschaftlichen Forschung zur Apokalypse-Thematik". Vgl. auch AUFFARTH 2001, 29 mit Anm. 6.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

wollten „Trost spenden", wie Christopher Frey und Michael Wolter in einer Einführung in Begriff und Bedeutungsfeld der Apokalyptik betonen.[17] Ganz ähnlich bestimmte der systematische Theologe Ulrich H. J. Körtner die Apokalyptik. In seiner Habilitationsschrift über *Weltangst und Weltende* aus dem Jahr 1988 sah er in der Apokalyptik einen Ausdruck der Weltangst.[18] Im Wissen um die Endlichkeit des Menschen und einer als zunehmend risikohaft erscheinenden Gesellschaft wurde die apokalyptische Deutung der Welt zum Ausdruck einer Geisteshaltung, die – um es mit Niklas Luhmann auszudrücken – im Wissen um die „Soziologie des Risikos"[19] lebte und dabei den Übergang vom Risiko zur Gefahr längst vollzogen sah.[20] Klaus Vondung selbst verzichtet bei seinem Apokalyptikverständnis zunächst auf eine inhaltliche Bestimmung der „Apokalypse" als Begriff:

> Die Bestimmung der Apokalypse als Symbolik der Erfahrungsauslegung dient dem Erkenntniszweck, Erfahrungen zu entschlüsseln, welche die Produktion apokalyptischer Texte angestoßen haben und die natürlich nicht nur im Leitsymbol „Apokalypse" oder in dessen Äquivalenten zum Ausdruck kommen, sondern in den gesamten Symbolsystemen der „Apokalypse" genannten Texte.[21]

Vondung bindet die Texte an ihre Erfahrung zurück, er korreliert sie mit dem historischen und sozialen Kontext und fragt nach den leitenden Parametern, die zur Produktion apokalyptischer Texte geführt haben. So sinnvoll die Erfassung der apokalyptischen Symbolik auch ist – Vondung verliert bei seinem Ansatz letztlich einen zentralen Aspekt aus dem Auge. Er versteht Apokalyptik primär als Symbolik und übersieht dabei die ureigenste Bedeutung des Begriffes. Das griechische Wort ἀποκάλυψις bedeutet zunächst „enthüllen" und nicht etwa „Weltende", wie es dem populären Gebrauch unserer Tage entspricht.[22] Der Begriff meint zunächst die Enthüllung zukünftiger, am Ende der Weltperiode eintretender Ereignisse. Apokalyptik bezeichnet, um es mit einer klassischen Definition zu sagen „nicht bloß das Bekanntmachen des Verborgenen überhaupt, sondern, vorzugsweise auf das Geheimnis (μυσήριον) [sic!] des göttlichen Reiches oder des göttlichen Heiles bezogen, die Enthüllung eben dieses Geheimnisses auf dem Grund göttlicher Offenbarung".[23] Darüber hinaus hat die religionsgeschichtliche Apokalyptikforschung den Begriff weiter präzisiert. Sie unterscheidet generell zwischen der Geisteshaltung ‚Apokalyptik' und der Literaturgattung ‚Apokalypse'.[24] Für

17 FREY & WOLTER 1999, 20f.
18 KÖRTNER 1988; vgl. auch KÖRTNER 1999, 37.
19 Vgl. LUHMANN 1991.
20 Dazu BECK 1989 und KÖRTNER 1999, 35f.
21 VONDUNG 1988, 48.
22 Vgl. dazu im Einzelnen WOLTER 2003 und BROKOFF & SCHIPPER 2003, 9-11.
23 So die Formulierung des ‚Begründers' der bibelwissenschaftlichen Apokalyptikforschung: LÜCKE 1832, 23.
24 Vgl. dazu VIELHAUER 1978, 486-492, und zum Folgenden SCHIPPER 2002, 26f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

die Geisteshaltung Apokalyptik ist ein bipolares Denken grundlegend. Apokalyptik unterscheidet zwischen zwei semantischen Feldern oder – in klassischer Terminologie ausgedrückt – zwischen zwei Äonen. Das erste Zeitalter ist negativ konnotiert, das letzte positiv. Dabei greift das ‚apokalyptische' Szenario lediglich am Übergang von der einen Welt zur anderen. Das bestehende Zeitalter muss mit einem grauenvollen und verheerenden Geschehen beendet werden, um den Boden zu bereiten für den neuen Äon. Letztlich geht es in der Apokalyptik um die ‚Enthüllung' einer anderen, in der Regel als transzendent gedachten Wirklichkeit. Auf literarischer Ebene wird dieser Gedanke durch die Vorstellung eines außerweltlichen Offenbarungsempfangs verdeutlicht, sei es mittels einer Himmelsreise oder eines Traumes.[25] Apokalyptische Texte sind reich an Metaphern, es scheint als ob sie Welterfahrung gleichsam transzendieren, um so den transzendent gedachten neuen Äon sprachlich zu greifen. Gleichzeitig weisen apokalyptische Texte einen ganz eigenen Zeit- und Geschichtsbegriff auf. Apokalypsen bedienen sich des Geschichtsrückblickes, um aus der Vergangenheit die Zukunft herzuleiten. So gibt z.B. die so genannte Zehnwochenapokalypse des äthiopischen Henochbuches einen Abriss der biblischen Heilsgeschichte, um dann plötzlich aus dieser herauszutreten und Zukunft anzusagen, wobei dem Leser nicht recht deutlich wird, wann, d.h. in welcher Woche, der Perspektivwechsel sich vollzieht.[26] Es zeigt sich deutlich, dass die apokalyptischen Texte sich des kulturimmanenten Inventars literaler Traditionen bedienen, sie verweisen auf Traditionen und Texte und schöpfen gleichsam aus dem kulturellen Gedächtnis der jeweiligen Religion. Gerade darin knüpfen sie an Diskurse ihrer Zeit an, so z.B. im antiken Judentum an die Theodizee-Problematik, mit der sich bereits die späte israelitische Weisheit befasste.[27] Neben dem Verweis auf die kulturimmanenten Traditionen tritt auf formaler Ebene ein weiteres konstitutives Element hinzu: die Vielzahl von Gattungen. Apokalyptische Texte zeichnen sich – formkritisch gesehen – durch eine ganze Reihe literarischer Formen aus. Sie bilden ein *mixtum compositum*, das gerade nicht einheitlich ist, sondern ein kunstvolles Gewebe vielfältiger Einzelgattungen darstellt.[28] Dabei werden in der Regel in einen erzählerischen Rahmen, der von einer Traumoffenbarung oder einer Himmelsreise berichtet, verschiedene Gliedgattungen eingearbeitet, wie z.B. paränetische Ermahnungen, Visionen und Hymnen.[29] Als solche, äußerst komplex gestalteten Gebilde, stellen die apokalyptischen Texte Kompositionen dar, bei denen die klassischen formkritischen Analysemethoden in der Regel versagen.

---

26 Vgl. COLLINS 1991, 11-25.
26 Dazu DEXINGER 1977, 89.
27 Dazu MICHEL 1993, 433.
28 KOCH 1970, 24.
29 Vgl. VIELHAUER 1978, 487-490.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

Geht man von der Antike zur Gegenwart über, so kommt ein weiterer Aspekt hinzu. Der Literaturwissenschaftler Jürgen Brokoff hat in einer Arbeit über die politische Literatur der Weimarer Zeit einen neuen Ansatz, Apokalyptik zu denken, vorgestellt, der das genannte Analyseinstrumentarium um einen wesentlichen Punkt bereichert. Brokoff geht von sprachtheoretischen Überlegungen aus und rückt den apokalyptischen Text als solchen in den Mittelpunkt. Die ‚Apokalypse' ist bei ihm zunächst eine spezifische Redeform. Sie ist ein Geschehen, das nicht außerhalb von Sprache, sondern in der Sprache selbst sich vollzieht:

> Es geht um die Analyse einer *Redeform.* Nicht ein außerhalb des Textes stattfindender Untergang und Neubeginn, auch nicht eine außerhalb des Textes möglicherweise vorhandene Erwartung von Untergang und Neubeginn, sondern die Art und Weise, *wie im Text von Untergang und Neubeginn die Rede ist,* steht im Blickpunkt des Interesses.[30]

Diese Redeform ist „durch die Verwendungen von Unterscheidungen organisiert und in ihrer Bewegung gesteuert"[31], was konkret in bipolaren Begriffsfeldern zum Ausdruck kommt. Unterscheidungskategorien wie ‚rein-unrein', ‚heilig-unheilig' und ‚Immanenz-Transzendenz' bilden die Gliederungsmerkmale, anhand derer der Text konstruiert ist.[32] Diese Merkmale werden auf der Ebene des Textes mit einer Sprechsituation verbunden, die Brokoff in Aufgriff von Arbeiten Jacques Derridas als ‚apokalyptisch' klassifiziert:[33]

> Das stärkste Motiv des apokalyptischen Textes besteht deshalb darin, von der Transzendenz aus zu sprechen und im Namen dieser Transzendenz die anderen, die nicht-transzendenten Texte mit dem Hinweis auf deren Weltlichkeit zu vernichten. Das Ziel des apokalyptischen Textes ist die Installierung eines *diskursiven Regimes,* in dem allein er selbst noch zu sprechen vermag.[34]

Der Text wird zum Bestandteil eines kulturellen Diskurses, aber nicht dahingehend, dass er ihn bereichern will, sondern dass er den bisherigen Diskurs als falsch ausweist und mit einem Machtwort beendet. An diesem Punkt wird die apokalyptische Rede zur politischen Rede. Sie ist insofern ‚endzeitliche' Rede, weil sie aufgrund ihrer Sprachform – der Apokalypse – den bestehenden Diskurs zunichte macht. Dabei bedient sie sich bewusst der Sprachfigur Immanenz-Transzendenz, um „einerseits ihr Deutungsmonopol in Fragen der Zukunft und andererseits ihren unumschränkten Geltungsanspruch auf der diskursiven Ebene durchzusetzen".[35] Das Grundstrukturelement jedes apokalyptischen Textes, der Dualismus zweier Welten, bekommt so die Funktion,

30 BROKOFF 2001, 9 (Hervorhebungen im Original).
31 Ebd., 10.
32 Ebd., 15f.
33 Vgl. DERRIDA 1985, 72.
34 BROKOFF 2001, 28 (Hervorhebung im Original).
35 Ebd., 75.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

auf sprachlicher Ebene eine neue Wirklichkeit zu setzen und den Diskurs, sei es der literarische oder der ästhetische, radikal zu beenden.[36] Dabei kann die neue Wirklichkeit durchaus unterschiedlich bestimmt sein. Es muss sich gerade nicht um eine neue Transzendenz handeln oder gar die ‚Immanentisierung' transzendenter Vorstellungen. Vielmehr wird generell eine neue Größe eingeführt, bei der es im Sinne Hans Blumenbergs auch zu einer „Umbesetzung" kommen kann.[37] Ganz gleich wie die Größe im Einzelnen bestimmt ist, sie erhält aufgrund des apokalyptischen Sprechens normativen Charakter. Sie füllt die Leerstelle, die nach dem Ausscheiden der göttlichen Transzendenz verbleibt, inhaltlich neu, wobei – und dies ist das Entscheidende – die bipolare Denkfigur der Apokalypse erhalten bleibt.

2. *Apokalyptische Zeit – Sprache und Gewalt in Günter Grass' Roman* Die Rättin

Geht man von dem skizzierten Ansatz nun zur Literatur des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts über, so ergibt sich ein doppelter Fragenkomplex. Es wird zu klären sein, in welchem Sinne diese Literatur als ‚apokalyptisch' klassifiziert werden kann und wie stark sie von der klassischen, antiken Apokalyptik beeinflusst wurde – sei es in ihrem Motivinventar, ihrer Komposition oder eben auch in ihrer Sprachhaltung. Dabei soll es nicht etwa im vordergründigen Sinne darum gehen, welches Motiv und Bild aus dem Bereich der Antike in der Neuzeit begegnet, sondern vielmehr, welche religiösen Semantiken sich erkennen lassen – und sei es, dass womöglich nur eine bipolare Denkfigur wie die der Immanenz und Transzendenz verwendet wird, um sie inhaltlich neu zu füllen. Die folgende Analyse wird zum einen den Text hinsichtlich seiner inhaltlichen Struktur und der Kompositionsmerkmale analysieren und zum anderen nach der Sprachhaltung, dem apokalyptischen Sprechen als solchem fragen. Letztlich soll es darum gehen, die Funktion apokalyptischer Sprache im öffentlichen Diskurs des ausgehenden zwanzigsten Jahrhunderts näher zu bestimmen.

Der eingangs erwähnte Paul Konrad Kurz stellt in seinem Literaturüberblick „Apokalyptische Zeit" eine ganze Reihe von literarischen Werken aus der Zeit von 1984 bis 1986 vor, die seines Erachtens unter dem Sigel ‚apokalyptisch' subsumiert werden können.[38] Neben Arbeiten von Ulrich Timm (*Der Schlangenbaum*) und Ingeborg Drewitz (*Eingeschlossen*) bespricht er

36 Vgl. ebd., 161.

37 Dazu BLUMENBERG 1996, 20.

38 Vgl. dazu auch den Sammelband von GRIMM, KUON & FAULSTICH 1986 und den Überblick von LANGENHORST 1999, 161, der lediglich von „Weltuntergangsvisionen" spricht.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

auch das Buch *Die Rättin* von Günter Grass. Kurz bezeichnet es als „streitbare Apokalyptik im mythisierenden Ton" und gibt damit bereits einen Hinweis auf die Sprechhaltung des Textes und seine mögliche Funktion im Hinblick auf den zeitgeschichtlichen Diskurs der frühen 1980er Jahre.[39] Im Folgenden soll der Text zunächst in seinem Inhalt vorgestellt werden, um ihn dann auf seinen ‚apokalyptischen' Gehalt hin zu untersuchen.

2.1 *Die Rättin* von Günter Grass

Günter Grass lässt seinen Roman *Die Rättin* damit beginnen, dass sich der Erzähler zu Weihnachten eine Ratte wünscht. Der Wunsch geht in Erfüllung, unter dem Weihnachtsbaum sitzt eine Ratte.[40] Zwischen der Rättin und dem Erzähler entspannt sich ein Dialog, wobei der Erzähler meint, diesen zu träumen, während die Rättin ihrerseits behauptet, er existiere nur in ihrem Traum.

Allein in einem Raumschiff angeschnallt, umkreist der Erzähler die Erde. Die Rättin erzählt ihm vom „Großen Knall", bei dem die Menschheit sich selbst auslöschte und die Erde verwüstete. Es begann damit, dass sich die beiden Supermächte gegenseitig verdächtigten, einen Atomkrieg angefangen zu haben und darauf mit je einem Knopfdruck die Programme „Völkerfriede" und „Frieden machen" starteten. Als man im westlichen und im östlichen Computerzentrum Rattenlosung entdeckte, eskalierte die Situation. Die beiden Supermächte befürchteten, Opfer einer dritten, einer teuflischen Macht bzw. eines internationalen Komplotts geworden zu sein. Obwohl die Regierungschefs der beiden Nationen über das intakt gebliebene Krisentelefon miteinander sprachen, konnten sie die Entwicklung nicht stoppen. Die Computerprogramme leiteten alles Weitere in die Wege; Moskau, New York, Zürich und andere große Städte wurden durch Atombomben ausradiert. Nur in einigen wenigen Städten mit besonderen Kulturdenkmälern, wie z.B. Danzig, Kyoto und Florenz, explodierten keine Atomwaffen, sondern Neutronenbomben. Die Lebewesen wurden so entsaftet, die Bauwerke blieben – wenn auch rußgeschwärzt – erhalten.

Die Ratten hatten die Katastrophe vorausgesehen. Um die Menschheit zu warnen, liefen sie mitten am Tag zu Tausenden durch die Hauptstraßen der Metropolen. Aber die Menschen ignorierten sie. Nur einige junge Menschen wurden hellhörig; es kam zu kollektiven Selbstverbrennungen, zuerst in Amsterdam, dann in Stuttgart, Dresden, Stockholm und Zürich. So überlebten den Großen Knall nur der einzelne Mensch in seinem Raumschiff, die

39 Vgl. KURZ 1987, 140-150.

40 Verweise auf das Werk werden in der Folge nach der kritischen Werkausgabe von ANGELIKA HILLE-SANDVOß (GRASS 1987) zitiert. Vgl. zum Inhalt auch die Darstellung von STOLZ 1994, 319-323.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

Rattenvölker sowie diverse Tiere, etwa ein paar weiße und scharlachrot gefiederte Spatzen und Tauben, große Frösche und Lurche sowie Flugschnecken, Rußwürmer und Spinnen. Die Ratten hatten die Katastrophe in unterirdischen Gängen überlebt, so wie bereits bei der Sintflut, als sie nicht in Noahs Arche durften.

Dem großen Knall fällt auch Oskar Matzerath zum Opfer. Der Protagonist aus *Die Blechtrommel* ist mittlerweile fast sechzig Jahre alt und arbeitet als Filmproduzent. Oskar lebt in einer Vorortvilla und wird von seinem ehemaligen Pfleger Bruno Münsterberg in einem großen Mercedes chauffiert. Der Erzähler versucht, Matzerath zur Produktion eines Films über das Waldsterben mit dem Titel „Grimms Wälder" zu überreden. Matzerath würde jedoch lieber eine Dokumentation über Lothar Malskat drehen, der nach dem Zweiten Weltkrieg in der Lübecker Marienkirche Fresken freilegen sollte, diese jedoch heimlich selbst im gotischen Stil malte. Matzerath fährt schließlich nach Danzig, um dort den 107. Geburtstag seiner Großmutter Anna Koljaiczek zu feiern. Als besonderes Geschenk zeigt er ihr einen Film – von seiner Firma Post Futurum produziert –, auf dem die Geburtstagsfeier Szene für Szene vorweggenommen ist. Es wiederholt sich alles, was die Gäste gerade erleben – bis um 12.05 Uhr die Neutronenbombe über Danzig explodiert. Matzerath und seine Großmutter sind vertrocknet, jedoch lebt Oskar weiter: „Natürlich sage ich unserem Herrn Matzerath nicht, dass es ihn nicht mehr gibt; soll er doch weiter so tun, als ob er Chef ist. Andere – und selbst ich – glauben ja auch, dass es weitergeht irgendwie" (VII, 362). Auch eine Frauencrew auf einem Schiff fällt der Katastrophe zum Opfer. Fünf Frauen unter dem Kommando der Kapitänin Damroka sind auf einem alten Besanewer namens „Die neue Ilsebill" auf der Ostsee unterwegs. Ziel ist es, die Quallendichte als Indikator für das gestörte ökologische Gleichgewicht zu messen. Jedoch stellt sich bald heraus, dass Damroka den Forschungsauftrag nur angenommen hat, um die sagenhafte Stadt Vineta zu suchen. Auf ihrer Fahrt kommen sie an der Stelle vorbei, an der Anfang der Siebzigerjahre der Butt gefangen wurde. Als das Schiff schließlich über der versunkenen Stadt ankommt, stellt sich heraus, dass die Straßen von Ratten bevölkert sind. Bevor die Frauen hinabtauchen können, werden sie von der Neutronenbombe verdampft. Damit ist alles Leben ausradiert – bis auf Oskar, den namenlosen Erzähler in seiner Raumkapsel und die Ratten.

Doch die Geschichte geht weiter. Im Danziger Hafen treibt das Wrack der „Neuen Ilsebill" an Land. Es gehen posthumane Rattenmenschen von Bord, die so genannten Watsoncricks. Sie übernehmen die Herrschaft. Aber das Unheil nimmt erneut seinen Lauf, denn die Watsoncricks verhalten sich zunehmend wie Menschen: Sie lernen Feuer zu machen, sie garen, kochen und rösten ihre Maiskolben und füttern ‚selektierte Jungratten', bis sie schlachtreif sind. Es treten nach und nach immer ‚menschlichere' Züge hervor: „Bei kleinstem Anlass gehen sie sich an die Kehle. Sie würgen einander

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

ab" (VII, 197). Je menschlicher die Watsoncricks werden, desto problematischer wird die Lage. Es kommt zu Unruhen und Unfrieden, Seuchen brechen aus, bis schließlich die mutierten Rattenmenschen sterben. Nur die Ratten selbst bleiben übrig. Die Rättin sagt:

> Wir haben das Sagen wieder! Nichts, kein Krümel ist von ihnen geblieben. Nur wir, siehst du, in Zukunft wir Ratten nur noch.
>
> Ich sehe sich vermehrende Völker. Zu guter Letzt menschfrei gibt ihnen die Erde Raum. Fischreich will die See wieder sein. Vögel nutzen den Himmel. (VII, 486)

Der Erzähler protestiert, plädiert dafür, dass doch noch Hoffnung bleibt, aber die Rättin nimmt ihm alle Hoffnung und stirbt am Schluss selbst.

2.2 Analyse

Bereits dieser knappe Überblick zeigt, dass der Roman eine ganze Reihe von Handlungsfäden enthält, die miteinander verwoben sind.[41] Da ist zunächst die Rahmenhandlung, der Ich-Erzähler und sein Dialog mit der Weihnachtsratte, wie er sie bezeichnet. Hinzu kommt die Schilderung vom Großen Knall, die Episode über Oskar Matzerath, die Fälschergeschichte über Lothar Malskat und die 50er Jahre, ferner der Stummfilm über den deutschen Wald, in dem eine ganze Reihe von Märchenfiguren begegnen – angefangen von Hänsel und Gretel über Rotkäppchen und Dornröschen bis hin zu den Märchenerzählern selbst, den Gebrüdern Grimm, die mittlerweile in die Politik gegangen sind – und schließlich die Geschichte über die fünfköpfig Frauencrew auf dem Forschungsschiff. All dies trägt Züge einer Satire,[42] und gerade die Geschichte über den Bundeskanzler im Wald, seine Söhne und die verschiedenen Märchenfiguren (VII, 48-63) scheint ins Groteske überzeichnet. Jedoch greift es zu kurz, den Text allein als satirisches Werk zu bestimmen. Er trägt in einzelnen Abschnitten satirische Züge, aber diese stellen letztlich nicht mehr als ein Stilelement dar, das – wie zu zeigen sein wird – eine klare Pragmatik hat. Der Aufbau des Textes wird durch die Vielzahl der literarischen Gattungen noch komplexer. Grass streut in seinen Text Gedichte ein und sprengt die Gattung des Romans in mehrfacher Hinsicht. Der Text selbst bezeichnet sich nicht als Roman, wurde jedoch von der Kritik oft so verstanden.[43] Vor dem Hintergrund des skizzierten Lektüreverfahrens erscheint die nicht klar bestimmbaren Gattung in einem anderen Licht. Sie rückt ihn, zunächst rein formal gesehen, in die Nähe von Apokalypsen. Das wesentliche Merkmal antiker Apokalypsen, die Vermischung von Gattungen bei gleichzeitiger Einbettung in eine narrative Rahmenhandlung, findet sich so auch bei

41 Vgl. dazu auch die Analyse von MOSER 2000, 124f.
42 Vgl. auch MAYER 1988, 81.
43 Vgl. dazu die Ausführungen bei BRUNSSEN 1997, 98-101.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

der *Rättin*. Es gibt eine narrative Rahmenhandlung, im Text dargelegt in der Ich-Erzählung, bei der dem Visionär eine Deutefigur gegenüber tritt. Ganz wie bei den antiken Apokalypsen ist dabei der Visionär auf einer Himmelsreise, er übertritt durch seinen Flug in der Raumkapsel gleichsam die bisherige Perspektive, um von einer höheren Warte aus die Geschichte zu überblicken. Dabei erscheint ihm eine Deutefigur – in antiken Apokalypsen ein Deuteengel –, die das Gesehene auslegt.

Bereits die genannten Punkte lassen erkennen, dass der Text vor dem Hintergrund antiker Apokalypsen gelesen werden kann. Volker Neuhaus hat darauf hingewiesen, dass sich Günter Grass bei den Vorarbeiten zu *Die Rättin* auch mit biblischen Apokalypsen befasst hat, so dass die Übereinstimmungen nicht zufällig oder gar konstruiert sind, sondern sich vor dem Hintergrund der Grass'schen Beschäftigung mit den antiken Texten erklären.[44] Beschreitet man diesen Weg weiter, so stellt sich die Frage, inwiefern neben den einzelnen Motiven und der bewussten Einbindung verschiedener Gattungen nicht auch in der Komposition des Textes an antike Apokalypsen angeknüpft wird. Und in der Tat lässt sich dies am Text erkennen. Bereits in den antiken Apokalypsen begegnet eine *relecture* von Traditionen aus dem Kontext des binnenkulturellen Bezugssystems. So knüpfen beispielsweise die antik-jüdischen Apokalypsen an zentrale altisraelitische Traditionen an, seien es die Geschichten von der Erschaffung der Welt, dem Auszug aus Ägypten oder dem Königtum unter David, Salomo und seinen Nachfolgern.[45] Gleiches zeigt sich für das hellenistische Ägypten, wo Traditionen und zentrale Texte aus pharaonischer Zeit aufgegriffen werden.[46] Dieser Wesenszug apokalyptischer Texte, die *relecture* zentraler Traditionen des kulturellen Gedächtnisses, findet sich so auch bei der *Rättin*. Günter Grass streut eine ganze Reihe von Bezügen in seinen Text ein, angefangen bei Verweisen auf das eigene Werk über Anspielungen auf Märchen und die deutsche Geschichte bis hin zum konterkarierenden Aufgriff biblisch-christlicher Traditionen. Der Literaturwissenschaftler Dieter Stolz bezeichnet den Roman als eine „gattungsübergreifende Teilsumme des bis zum Jahre 1986 vorgelegten Oeuvre von Günter Grass".[47] Grass entfaltet in seinem Roman nahezu seinen ganzen literarischen Kosmos; angefangen von dem *Butt* bis hin zur Vorwegnahme des Buches *Im Krebsgang*, auf das er in der Erwähnung der Versenkung der Wilhelm Gustloff am Ende des Zweiten Weltkrieges verweist.[48] Dabei wird man

44 NEUHAUS 1997, 193; vgl. auch MOSER 2000, 125 und NEUHAUS 1992, 125-137, der eine eigene Analyse zum Thema vorgelegt hat. S. dazu auch Anm. 57.

45 Vgl. z.B. bereits die Zehnwochenapokalypse und dazu DEXINGER 1977.

46 Dies trifft deutlich auf die apokalyptischen Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten zu, wie z.B. das ‚Lamm des Bokchoris' oder das ‚Töpferorakel', die an die ‚Prophezeiung des Neferti' anknüpfen; vgl. BLASIUS & SCHIPPER 2002, 282-294.

47 KÖPF 1987, 13; vgl. auch MOSER 2000, 125.

48 Besonders deutlich wird dies in dem Gedicht „Mir träumte, ich müßte Abschied nehmen", VII, 103; dazu STOLZ 1994, 316f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

diese Rückbezüge nicht einfach als Entwurf eines selbstreferenziellen Systems betrachten können, sondern vielmehr als Fortführung eines Diskurses.[49] Wie bei den antiken Apokalypsen, die an Diskurse ihrer Zeit anknüpfen – z.B. den der Theodizee der spätisraelitischen Weisheit –, führt *Die Rättin* im Aufgriff des Grass'schen Opus dessen Diskurs weiter. Gleiches gilt auch für die anderen Anspielungen, wie z.B. die Märchen. Auch bei den Erwähnungen des Rattenfängers von Hameln, von Dornröschen, Hänsel und Gretel und anderen Gestalten bis hin zu den Gebrüdern Grimm handelt es sich nicht um bloße Zitate, sondern um die Fortführung eines Diskurses, und zwar in dem Sinne, dass nicht nur Motive und Kompositionsmuster aufgegriffen werden, sondern zugleich auch die Vorstellungswelten und Normen, die jene Texte transportieren. Dies wird deutlich, wenn man sich den Grass'schen Märchenbegriff vergegenwärtig. Für Günter Grass enthalten die Märchen eine andere Wahrheit, sie erzählen eine Gegengeschichte, die jedoch gerade zur realen Geschichte werden kann: „nur das Märchen ist wirklich." (V, 418). Dabei bilden die Märchen das Instrument, um den Leser an die Hand zu nehmen, um ihn bei seiner Erinnerung zu packen. Wenn jedoch in der *Rättin* mit den Wäldern auch die Märchen sterben (VII, 15), so stirbt damit auch genau jene Gegenwelt, die für Grass so wichtig ist. Denn der Wald ist nicht nur ein Biotop des Märchens, sondern zugleich „Ursprungsort des Mystisch-Mythischen".[50] So handelt es sich bei den Märchenmotiven im Text nicht etwa nur um mnemotechnische Grundfiguren des kulturellen Erinnerns, sondern um das mythische Erinnern selbst. Der Auftritt der Märchenfiguren dient letztlich dazu, die Hoffnungslosigkeit vor Augen zu führen. „Grimms Wälder" lautet der Titel eines Drehbuches in *Die Rättin*. Es schildert ausführlich den Aufstand der Märchenfiguren gegen die schleichende Umweltzerstörung und das Waldsterben. Durch einen Nadelstich Dornröschens versetzt Rumpelstilzchen die Regierung in Tiefschlaf und übernimmt die Macht. Jedoch macht ein Putsch der Militärs allen Träumen ein Ende, die Märchengestalten werden von Panzern niedergewalzt, allein Hänsel und Gretel können fliehen, indem sie immer tiefer in den Wald gehen (VII, 423). Grass' parodistisches und zugleich erschreckend grausames Szenario schildert letztlich das Ende der „anderen Wahrheit". Grass' Märchenverständnis, das dem Märchenbegriff der Romantik verpflichtet ist,[51] wird von ihm selbst beendet. So wird der Rekurs auf die Märchen in *Die Rättin* letztlich zum Ausdruck der endzeitlichen Hoffnungslosigkeit und des Gefühls, in der Apokalypse zu leben. Die Grundeigenschaften der Märchen, die Grass im *Butt* als Flexibilität und Wandlungsfähigkeit bezeichnet hat,[52] erweisen sich als der Situation

49 Vgl. Grass' eigene Worte, der die alten Geschichte aufnimmt, „um sie den allerneuesten Katastrophen auszuliefern" (GRASS 1991), 337.
50 FILZ 1988, 97.
51 Dies betont FILZ 1988, 98.
52 Dazu FILZ 1988, 97.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

nicht mehr angemessen – die Märchengestalten werden zur Karikatur ihrer selbst, zu einem Zerrbild einer an ihre Grenzen gestoßenen „anderen Wahrheit". Der Diskurs, den Grass in seinen anderen Texten mit den Märchen verbindet, das Gegenüber des Märchens als Gegenwelt und der Welt selbst, erscheint hier als beendet.

Gleiches lässt sich für die dritte Koordinate nachweisen, in der Grass seinen Text verortet, die Bezüge auf biblische Traditionen. Frank Brunssen hat in einer bestechenden Analyse diese Bezüge untersucht und dabei die „Nihilierung des christlichen Weltbildes" in *Die Rättin* herausgearbeitet.[53] Bereits im ersten Kapitel des Buches nimmt Grass sich drei zentrale christliche Traditionen vor: die Weihnachtsgeschichte (Lk. 2), die Sintflut (Gen. 6-8) und die Bergpredigt (Mt. 5-7). „Anstelle der Krippen mit dem bekannten Personal, hatte, mehr lang als breit, ein Drahtkäfig Platz gefunden" (VII, 5). So lässt Grass seinen Erzähler zu Beginn sagen. Anstelle des Strohs findet sich rattengerechtes „Streu aus gelockten Hobelspänen" (VII, 5) und die Ankündigung der Geburt des Erlösers durch den Engel Gabriel (Lk. 1,30-35) wird durch einen Telefonanruf über eine Rattenlieferung ersetzt: „Erst kurz vor dem Vierten Advent soll Nachricht aus Gießen gekommen sein. Der Sohn einer Tierhändlerin mit üblichem Angebot, der ohnehin über Itzehoe in Richtung Norden zu seiner Verlobten fuhr, war gefällig und brachte ein Exemplar wie gewünscht" (VII, 6).

Die Anklänge haben parodistische Züge, jedoch wäre es wie schon bei den Anspielungen auf die Märchen verfehlt, sie allein als Parodie oder gar Satire abzutun. Vielmehr haben die Verweise auf die Tradition – in diesem Fall die biblisch-christliche – eine klare Funktion. Grass führt direkt zu Beginn seines Buches die Sinnlosigkeit der biblischen Tradition vor Augen. Er zerstört die Symbolik der christlichen Tradition: An die Stelle des Heil bringenden Erlösers tritt die Unheil weissagende Ratte;[54] und die Ratten, denen von Noah der Zugang zur Arche verwehrt blieb (VII, 27), sind letztlich diejenigen, welche die Schöpfung überdauern. Dabei zeigt sich allein schon in der Geschichte über die Sintflut, dass die Ratten eine Wirklichkeit symbolisieren, die jenseits der göttlichen liegt. Nachdem den Ratten der Zugang zur Arche verwehrt worden war, haben sie sich in unterirdischen Gängen versteckt und dort überlebt (VII, 28). Die Aussage von Gen. 7,23, nach der alles auf der Erde „vertilgt wurde", vom Menschen bis zum Gewürm, erweist sich als falsch und sinnentleert. Der Allmächtige ist seiner Allmacht beraubt, die Ratten ihrerseits überdauern Zeit und Geschichte. Sie haben, ganz im metaphorischen Sinne der Grass'schen Worte „Luthers Bibel, die Großen und Kleinen Propheten, die Sprüche Salomonis, Jeremia Klagelieder, wie nebenbei die Apokryphen, den Singsang der Männer im Feuerofen, die Psalmen alle und Siegel nach Siegel des Johannes Offenbarung gefressen" (VII, 11). Grass

53 BRUNSSEN 1997, 91.

54 Vgl. dazu auch die gelungenen Ausführungen von BRUNSSEN 1997, 92.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

destruiert in seinem Text das biblische Bild systematisch. Aus dem allmächtigen und gerechten Schöpfer wird ein „den eigenen Pfusch verfluchende[r]" (VII, 8) und der „Stümperei überdrüssige[r] Gott." (VII, 11).[55] Schließlich hält die Ratte eine Rede auf dem Müllberg, den der Mensch hinterlassen hat; eine parodistische Destruktion der Bergpredigt.

Was sich hier zeigt, ist das bewusst herbeigeführte Ende des christlichen Beitrags zum kulturellen Diskurs. Jedes Nachdenken über Gott, jegliche Sinnstiftung anhand christlich-biblischer Traditionen wird negiert. Grass, der in christlicher Tradition Gebildete,[56] entledigt sich dieser Tradition. Dabei sind die parodistischen und satirischen Züge jedoch nur das Eine; sie bilden gleichsam das literarische Sezierbesteck, mithilfe dessen Grass die Traditionen zerlegt, mittels derer sich der Literat der Literatur entledigt. Auf der anderen Seite steht die Funktion dieser literarischen Destruktion: Indem Grass die ‚Sinn-Losigkeit' der christlichen Tradition aufzeigt, bereitet er den Boden für eine neue Sinnstiftung. Er beendet den christlichen Diskurs, indem er diesen auf das zurechtstutzt, was er seines Erachtens ist: Vergangenheit und Geschichte – genauso wie die Märchen und die Werke des eigenen literarischen Oeuvre ihre Relevanz für die Deutung der Gegenwart verloren haben. Sie eignen sich allenfalls noch als Negativfolien, vor deren Hintergrund die Gegenwart als umso bedrückender und hoffnungsloser erscheint.

2.3 Apokalyptik? Äonendualismus, Erfahrungsauslegung und eine Redeform

Die vorstehenden Ausführungen haben gezeigt, dass *Die Rättin* vor dem Hintergrund klassischer Apokalypsen gelesen werden kann. Dabei ist jedoch zu unterscheiden zwischen einzelnen Motiven, die wiederkehren (die Himmelsreise, die Deutefigur) und der Konstruktion des Textes selbst.[57] So zeigen sich in formaler Hinsicht deutliche Gemeinsamkeiten zwischen dem Grass'schen Werk und den antiken Texten, z.B. in der Vermischung von Gattungen und dem Einspielen kulturimmanenter Traditionen. Ähnlich antiken Texten, etwa dem Danielbuch oder der apokalyptischen Literatur des äthiopischen Henoch, wird ein kultureller Diskurs fortgeführt, wobei das Spezifische bei Grass darin liegt, dass er diesen Diskurs nicht im konstruktiven Sinne fortspinnt, sondern ihn für beendet erklärt. Das Einspielen kultureller Traditionen, die Rückblende, wie sie am Beispiel der Märchen oder einzelner Geschichten deutlich wird,[58] dient nicht dazu, positiv an die Geschichte anzuknüpfen, sondern vielmehr deren Sinnlosigkeit für die Probleme der Ge-

55 Vgl. STOLZ 1994, 323.
56 Vgl. dazu NEUHAUS 1988, 108.
57 Vgl. demgegenüber die Analyse von NEUHAUS 1992, 125-139, der den Text mit Einzelzügen antiker Apokalypsen (z.B. der Baruch-Apokalypse) vergleicht.
58 Vgl. z.B. die über den Rattenfänger von Hameln, Kapitel 11, VII, 398-400.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

genwart aufzuzeigen. Das Konzept der historischen Narrative, wie es der Literaturwissenschaftler Hayden White prägend formuliert hat,[59] erscheint bei Günter Grass in einem ganz anderen Licht. Der Rückblick in die Vergangenheit hat zwar auch eine Funktion für die Gegenwart, jedoch ist diese nicht mehr positiv, sondern gleichsam destruktiv konnotiert.

An diesem Punkt wird eine Frage virulent, die von der Forschung zu *Die Rättin* bislang völlig ausgeblendet blieb: die Frage nach der Sprachhaltung des Textes. Was intendiert Grass mit seiner systematischen Destruktion, man könnte auch sagen, seiner Perversion des historischen Narrativs? Um sich die Intention des Textes zu vergegenwärtigen, ist es erforderlich, dessen Gesamtaufbau in den Blick zu nehmen. Denn auch hier knüpft Grass an die antiken Apokalypsen an, geht jedoch wiederum deutlich über sie hinaus.

Hauptbestandteil klassischer Apokalypsen ist der Dualismus zweier Weltzeitalter. Auf eine Zeit, die als depraviert gilt (in der Regel die Gegenwart), folgt nach einem endzeitlichen Geschehen, bei dem diese Zeit radikal ausgelöscht wird, eine gänzlich neue Welt. Bei Grass findet sich auch ein solches Muster, jedoch radikalisiert Grass diese Vorstellung, ganz so, wie er es mit den bereits genannten Bezugsfeldern macht. Das depravierte Zeitalter wird in einem endzeitlichen Szenario beendet, und es folgt eine andere Welt. Diese ist jedoch nicht das Goldene Zeitalter der antiken Apokalypsen,[60] vielmehr erweist auch sie sich letztlich als nicht lebensfähig. Grass stellt einer Zeit des Unheils zwar eine Heilszeit gegenüber, aber diese hat nur Bestand, wenn jedes Menschliche fehlt. Anders formuliert: gerade indem sich die Menschen der Heilszeit bemächtigen – wenn auch im Gewande der mutierten Watsoncricks – wird diese zur Unheilszeit. Interessant ist hierbei, dass die Heilszeit durchaus Züge einer *restitutio in integrum* trägt. Ganz wie bei der antiken Apokalyptik wird eine Wiederkehr des urschöpflichen Zustandes gedacht, besteht eine direkte Verbindung von der Schöpfung zur Apokalypse.[61] Allerdings wird diese ‚Welt am Anfang' nur gelingen, wenn es eine Welt ohne Menschen ist. Und gerade vor diesem Hintergrund wird die Intention des Textes deutlich. Gerade indem Grass den Grundgedanken der Apokalyptik, den Äonendualismus mit seinem Gegenüber von Unheilszeit und Heilszeit, dahingehend zuspitzt, dass die Heilszeit nur gelingen kann, wenn es eine ‚unmenschliche' Zeit ist, wird für ihn das apokalyptische Grundschema zur Chiffre der Hoffnungslosigkeit.

Es besteht kein Zweifel daran, dass Günter Grass in diesem Punkt konkrete Zeitgeschichte verarbeitet.[62] Er reflektiert die Erfahrungen seiner Zeit,

59 Vgl. WHITE 1991 und dazu KIPPENBERG & VON STUCKRAD 2003, 38f.

60 Vgl. z.B. die Rede vom himmlischen Jerusalem in Apk. 21,1-22,5.

61 Vgl. dazu z.B. den Gedanken der Neuschöpfung im Alten und Neuen Testament, Jes. 65,17 und Apk. 21,1.

62 Darin ist sich die Sekundärliteratur einig, vgl. NEUHAUS 1997, 192f.; MOSER 2000, 122-124; STOLZ 1994, 315.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

der frühen achtziger Jahre, und sein eigenes politisches Engagement.[63] In einer Rede zur Verleihung des Antonio-Feltrinelli-Preises für erzählende Prosa im Jahr 1982 umschrieb Günter Grass die Situation von „Orwells Jahrzehnt", wie er es selbst einmal formulierte, mit folgenden Worten: „Armut, Hunger, Verhungernde, verpestete Luft, vergiftete Gewässer, hier vom sauren Regen, dort vom Kahlschlag vernichtete Wälder und sich wie selbsttätig aufstockende Waffenarsenale, die der vielfachen Vernichtung der Menschheit fähig sind."[64] Hinzu kam die Stationierung von Mittelstreckenraketen in der BRD, der Bericht des Club of Rome über die Ausbeutung der natürlichen Ressourcen und schließlich der Reaktorvorfall von Tschernobyl vom April 1986, zwei Monate nach Erscheinen der *Rättin*. Die zeitgeschichtlichen Erfahrungen wurden in einer regelrechten ‚Katastrophenliteratur' verarbeitet, wie etwa in den literarischen Werken *Kassandra* und *Der Störfall* von Christa Wolf, *Merlin oder Das wüste Land* von Tankred Dorst und *Totenfloß* von Heiner Müller.[65] Während diese Texte sich jedoch nicht des apokalyptischen Inventars im genannten Sinne bedienen, benutzt Grass eben dieses, um seine Deutung der Zeit in Worte zu fassen. Sein „Schreiben gegen die verstreichende Zeit", was seit der Blechtrommel die gültige Definition seiner schriftstellerischen Arbeit ist,[66] greift nun mit der atomaren Bedrohung, der Gentechnikdebatte und der ökologischen Katastrophe dezidiert Themen der frühen achtziger Jahre auf. Wie er dies verstanden wissen wollte, formulierte er in der genannten Dankesrede für den Feltrinelli-Preis so:

> Ich werde weil ich nicht anders kann, vom Wörtermachen, vom Schreiben nicht lassen können. Doch weiß ich, daß jenes Buch, das zu schreiben ich vorhabe, nicht mehr so tun kann, als sei ihm Zukunft sicher. Der Abschied von den beschädigten Dingen, von der verletzten Kreatur, von uns und unseren Köpfen, die sich alles und auch das Ende all dessen ausgedacht haben, müßte mitgeschrieben werden.[67]

Die Rättin ist dieses Werk. Ein Werk, in dem Grass das Ende mitschreibt und dies tut, indem er das Grundmuster klassischer Apokalypsen ad absurdum führt. Grass bedient sich des Motivinventars antiker Apokalypsen, aber nur, um seine Unheilsbotschaft unhinterfragbar zu machen. Er will über die endzeitlichen Diskurse seiner Zeit hinausführen, ganz so, wie er es Oskar Matzerath sagen lässt: „Zuviel Endzeitkulisse! Dieses gottväterliche Schlussstrichziehen! Dieser apokalyptische Kassensturz! Dieser ewig letzte Tango!" (VII, 41). Grass will mit *Die Rättin* das apokalyptische Szenario seiner Zeit been-

63 Dazu JÜRGS 2002, 337-364 und MOSER 2000, 122f. Zum historischen Umfeld vgl. ANDERS 1983.

64 Günter Grass, „Die Vernichtung der Menschheit hat begonnen". Rede zur Verleihung des Internationalen Antonio-Feltrinelli-Preises für erzählende Prosa in Rom, in: *Die Zeit*, 3.12.1981, zitiert nach ARNOLD 1997, 159.

65 Vgl. dazu den Überblick bei ARNOLD 1997, 159.

66 NEUHAUS 1997, 192.

67 Zitiert nach NEUHAUS 1997, 192.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

den, indem er gerade nicht die moderne säkulare kupierte Apokalypse denkt, bei der auf das endzeitliche Geschehen und die Zerstörung der Welt nichts mehr folgt, sondern indem er die Vorstellung der Heilszeit radikal an ein Ende führt. Der Text wird so einem Text, der sich des apokalyptischen Inventars bedient, und zugleich darüber hinausgeht. Dabei dient der Blick in die Vergangenheit nicht mehr der konstruktiven Teilnahme an einem kulturellen Diskurs, sondern der Destruktion sinnstiftender Traditionen. Grass will nicht Diskurse beantworten, er beendet sie. Er negiert die sinnsstiftende Kraft der christlichen Tradition und die der Märchen. Er negiert die Traditionen, die dezidiert für ‚andere Wahrheiten' stehen – und beide haben Grass zufolge ihre Evidenz verloren. Grass beendet den Diskurs gleichsam mit einem Machtwort ‚seiner' Ratte:[68] „Schluß! sagt sie. Euch gab es mal. Gewesen seid ihr, erinnert als Wahn. Nie wieder werdet ihr Daten setzen. Alle Perspektiven gelöscht. Ausgeschissen habt ihr. Und zwar restlos. Wurde auch Zeit!" (VII, 10).

Dieses Machtwort ist zugleich ein Schlusswort. Grass zieht einen Schlussstrich, er zitiert die Traditionen, um ihre Relevanz auszuschließen. Denn die kulturellen Traditionen und Wahrheiten haben bei der Erziehung des Menschengeschlechts letztlich versagt. Dabei erwähnt Günter Grass bereits zu Beginn seines Textes die Formel, die auf das Engste mit Gotthold E. Lessings gleichnamiger Schrift aus dem Jahr 1780 verbunden ist – „die Erziehung des Menschengeschlechts" (VII, 5). Aber auch hier knüpft er an den Diskurs, in diesem Falle den der Aufklärung, an, um ihn auf radikale Art und Weise zu beenden:[69] „Ein Jammer um diese so klug erdachte, immer wieder auf neue Lernziele gelenkte, schließlich doch ins Nichts führende Pädagogik" (VII, 119).

Die Erziehung des Menschen ist gescheitert, es bleibt nur die Hoffnungslosigkeit. Dieses harte Urteil wird gleichsam in der Form eines Machtwortes gefällt – und gerade darin wird der Text zur Apokalypse. Wenn man von den genannten apokalyptischen Elementen und der Struktur des Textes zur Sprachhaltung selbst übergeht, so zeigt sich hier genau jenes performative Sprechen, dass für die Redeform ‚Apokalypse' charakteristisch ist.[70] Das Medium der Offenbarung, die Inszenierung des Textes im apokalyptischen Stil, all dies dient nur dazu, die Art und Weise des Sprechens auszudrücken. Gerade durch die verschwimmenden Zeiten, durch das Hin- und Herspringen zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erscheint der Text als jener

68 Wie sehr die Ratte auch in Grass' eigenem Leben eine Rolle gespielt hat, wird daran deutlich, dass er selbst eine Ratte in einem Käfig auf seinem Schreibtisch stehen hatte und dass er das Motiv auch künstlerisch in Rattenplastiken, -zeichnungen und -radierungen umsetzte, dazu MOSER 2000, 122; 124.

69 Vgl. dazu STOLZ 1994, 324f.

70 Dass dieses Sprechen auch bei Lessings Erziehungsschrift begegnet, hat BROKOFF 2003, 143-166, nachgewiesen. Vgl. zum Text auch REITER 2001, 165f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

Sprachhammer, mit dem der bisherige kulturelle Diskurs nicht nur inhaltlich, sondern auch formal beendet wird. Grass bedient sich der ‚Apokalypse' in ihrem ursprünglichen Sinn als Enthüllung, um eine letztgültige Wahrheit zu postulieren, eine Wahrheit, die ihre Kraft entfaltet, indem sie systematisch die normativen Texte des kulturellen Gedächtnisses zitiert und zerstört. Gerade so wird das Ende des bestehenden kulturellen Diskurses eingeleitet und es nimmt nicht Wunder, dass der Grass'sche Text von den Vertretern des literarischen Diskurses seiner Zeit in Stücke zerrissen wurde. Die Rede von einem „katastrophalen Buch" (Marcel Reich-Ranicki in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*), die Verspottung als „Apokalypse Flau" (Matthias Bröckers in der *Tageszeitung*), oder auch die boshafte Satire *Günter Ratte. Der Grass. Das Literarische Bubenstück*[71] stellen die Reaktionen der Vertreter eines kulturellen Diskurses dar, der soeben für beendet erklärt wurde. Gerade in der so stark emotionalen und gewalttätigen Form der Auseinandersetzung mit der *Rättin*, die immer wieder betont wurde,[72] zeigt sich die Antwort des Literaturkritikers auf die gewaltvolle Rede des Literaten. Sie ist Ausdruck der Hilflosigkeit des Intellektuellen, dem Grass mittels der systematischen Destruktion des kulturellen Gedächtnisses, sei es literarisch, philosophisch-aufklärerisch oder christlich, den Boden entzogen hat.

Grass selbst hat seinen Text als „literarische Schocktherapie" bezeichnet.[73] Die Reaktion der Kritik hat gezeigt, dass Günter Grass dieser Schock gelungen ist. Aber das Wort von der „Schocktherapie" verdeutlicht noch ein Weiteres: Der Autor will die Menschen wachrütteln, die apokalyptische Rede, die radikale Beendung des bisherigen kulturellen Diskurses bekommt eine klare Funktion innerhalb der ‚Erziehung des Menschengeschlechts'. Sie erscheint als Mahnung, als radikaler Umkehrruf, weil die „humanistische Heilsgeschichte"[74] womöglich doch noch weitergehen soll. So gibt der Dichter am Ende seines Werkes zu erkennen, dass er die Hoffnung in den Bestand des Humanum letztlich doch nicht aufgegeben hat.[75]

71 Das anonym erschienene Werk im Eichborn-Verlag 1986 bezeichnet sich selbst als eine „Parodie in 5 Runden". Vgl. zu den Rezensionen den Überblick bei BOßMANN 1997, 166.

72 Vgl. dazu die Überblicke von ARNOLD 1997, 160-164, und BOßMANN 1997, der seinem Buch den Untertitel „Geschichte und Versagen der Literaturkritik am Beispiel Günter Grass" gibt.

73 So in einem Gespräch mit Beate Pinkerneil für eine Fernsehdokumentation, abgedruckt in Band X der gesammelten Werke, 342-368, hier: 360.

74 REITER 2001, 165.

75 Die Frage, ob *Die Rättin* noch Hoffnung lässt oder nicht, wurde sehr kontrovers diskutiert; vgl. dazu STOLZ 1994, 332 mit Anm. 202, und ARNOLD 1997, 167, der von einem „Erzählen gegen den Untergang" spricht.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

3. Das Ende des Diskurses? – Die Sprache und Gewalt der Apokalypse

Inwiefern kann man aber hier von einem „Ende" des Diskurses sprechen? Die Analyse des Grass'schen Textes hat gezeigt, dass er sich der Sprachform ‚Apokalypse' bedient, um den kulturellen Diskurs seiner Zeit mit einem Machtwort zu beenden. Er tut dies, indem er die Relevanz der kulturellen Traditionen negiert – sowohl der christlichen als auch der philosophisch-aufklärerischen. Aber auch hier beendet er nicht im strengen Sinne einen Diskurs, sondern propagiert vielmehr das Ende zweier Deutungshoheiten. Das Ende des Diskurses erweist sich als ein Ende der Deutungsmonopole, als ein bewusst herbeigeführter Traditionsbruch, bei dem gerade das negiert wird, was bislang ein wesentlicher Faktor des kulturellen Gedächtnisses war, die christlichen und humanistischen Wertvorstellungen, wie sie in biblischer Tradition, dem eigenen literarischen Werk und den Märchen manifest sind.

Insofern erweist sich das Buch *Die Rättin* in einem doppelten Sinne als ‚apokalyptisch'. Einerseits, indem Günter Grass auf formaler Ebene an das Motivinventar und die Kompositionsmuster antiker Apokalypsen anknüpft und dies mit einer *relecture* der klassischen ‚Texte' des kulturellen Gedächtnisses verbindet. Andererseits, indem diese *relecture* mit einer Sprachhaltung verknüpft wird, die sich der Redeform ‚Apokalypse' bedient. Dabei erweist sich der Bezug des Textes zu seinem Kontext, der zeitgeschichtlichen Situation der frühen und mittleren achtziger Jahre, zwar als wichtig, jedoch ist der Text nicht einfach im Sinne Vondungs eine „Symbolik der Erfahrungsauslegung". Die Botschaft – und gleichzeitig auch die Problematik – des Grass'schen Textes erschließt sich erst, wenn man dessen literarische Struktur untersucht, mithin den Text primär als Text analysiert und beide Aspekte, die *relecture* und die Redeform ‚Apokalypse', miteinander korreliert.

Und gerade hier ergibt sich vom Blickwinkel des Religionswissenschaftlers aus ein äußerst interessanter Befund. Denn Günter Grass destruiert einerseits die religiöse Tradition, nimmt jedoch in der Auflösung der kulturellen Bezugsfelder eine Sprachhaltung ein, die gerade aus dem religiösen Bereich stammt. Die religiöse Sprachform ‚Apokalypse' als offenbarende und *eo ipso* normative Rede scheint für Grass die einzig angemessene Form zu sein, um sein Anliegen, den Diskurs über das Ende mit einem Machtwort zu beenden, literarisch umzusetzen. Die Macht der Sprache und ihre Gewalt scheinen nur dann zu greifen, wenn sie religiös determiniert sind – im Falle der Apokalyptik mittels des Elements der Offenbarung und der Redeform ‚Apokalypse'. Normative Rede erscheint hier als säkulare Rede im religiösen Gewande, als eine Rede, die sich bewusst einer Sprachform bedient, die aus dem religiösen Bereich stammt. Letztlich geschieht dies mit dem Ziel, ein Deutungsmonopol zu formulieren und einen Absolutheitsanspruch zu setzen, der keinen Raum für Diskussionen lässt und gerade so zum ‚endzeitlichen' Wort wird. Dabei

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

ist jedoch der entscheidende Punkt, dass Grass in der Behauptung des Endes letztlich selbst einen Beitrag zum kulturellen Diskurs leistet. Gerade indem er ein Machtwort spricht, das die bisherigen Deutungsmonopole negiert, belebt er den kulturellen Diskurs neu. Dabei führt die mittels der apokalyptischen Rede beabsichtige Diskurskontrolle letztlich dazu, dass die religiöse Dimension gleichsam durch die Hintertür wieder eintritt. Denn das diskursive Regime und der neue Machtanspruch können nur im Gewande religiöser Rede formuliert werden.

Geht man zum Ausgangspunkt der Überlegungen, zur Frage nach den kulturellen Manifestationen religiöser Traditionen zurück, so wird am Beispiel der Apokalyptik eine interessante Facette jener kulturellen Manifestationen greifbar. Religiöse Codes bestimmen nicht nur den Inhalt des Sprechens, sondern auch dessen Form. Die religiös geprägten Semantiken wirken nicht nur in der Sprache nach, sondern werden funktionalisiert im Hinblick auf die Formulierung normativer Sätze. Das Beispiel der Apokalyptik verdeutlicht, wie performatives Sprechen die Funktion bekommt, in einem komplexen kulturellen Diskurs, wie er im konkreten Fall am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts vorlag, ein Deutungsmonopol zu formulieren. Vor diesem Hintergrund erscheint die Apokalyptik im ausgehenden zwanzigsten Jahrhundert gerade nicht als eine bloße Katastrophen- oder Weltuntergangsstimmung, sondern als eine Reaktion auf den Diskurs über das Ende in der Form performativer Rede. Dabei markiert gerade die Rede vom Ende einen neuen Anfang, bei dem der kulturelle Diskurs befruchtet wird – ganz im Sinne der von G. E. Lessing als so bezeichneten „Erziehung des Menschengeschlechts".

Literatur

ANDERS, GÜNTER, Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen, München 1983.

ANONYMUS, Günter Ratte. Der Grass. Das literarische Bubenstück, Frankfurt a. M. 1986.

ARNOLD, HEINZ LUDWIG (Hg.), Blech getrommelt. Günter Grass in der Kritik, Göttingen 1997.

AUFFARTH, CHRISTOPH, „Rettung von außen, Rettung von innen. Perspektiven vom Ende her auf die Apokalypse als Botschaft für das 20. Jahrhundert", in: FRÖLICH, MIDDEL & VISARIUS 2001, 25-37.

— Irdische Wege und himmlischer Lohn. Kreuzzug, Jerusalem und Fegefeuer in religionswissenschaftlicher Perspektive, Göttingen 2002.

BECK, ULRICH, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1989.

BEDENBENDER, ANDREAS, Der Gott der Welt tritt auf den Sinai. Entstehung, Entwicklung und Funktionsweise der frühjüdischen Apokalyptik, Berlin 2000.

BLASIUS, ANDREAS & BERND U. SCHIPPER (Hg.), Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten, Leuven, Paris & Sterling 2002.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

BLUMENBERG, HANS, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1966 (Neuausgabe 1996).
BOßMANN, TIMM, Der Dichter im Schussfeld. Geschichte und Versagen der Literaturkritik am Beispiel Günter Grass, Marburg 1997.
BROKOFF, JÜRGEN, Die Apokalypse in der Weimarer Republik, München 2001.
— „Ende der Aufklärung. Apokalyptik und Geschichtsphilosophie in Gotthold Ephraim Lessings Erziehung des Menschengeschlechts", in: BROKOFF & SCHIPPER 2003, 143-166.
BROKOFF, JÜRGEN & BERND U. SCHIPPER (Hg.), Apokalyptik in Antike und Neuzeit, Paderborn etc. 2003.
BRUNSSEN, FRANK, Das Absurde in Günter Grass' Literatur der achtziger Jahre, Würzburg 1997.
BULL, MALCOM, „On Making Ends Meet", in: MALCOM BULL (Hg.), Apocalypse Theory and the End of the World, Oxford 1995, 1-17.
COLLINS, JOHN J., „Genre, Ideology and Social Movement in Jewish Apocalypticism", in: JOHN J. COLLINS & JOHN H. CHARLESWORTH (Hg.), Mysteries and Revelations. Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium, Sheffield 1991, 11-25.
COHN, NORMAN, Cosmos, Chaos, and the World to Come, New Haven & London 1993.
DERRIDA, JACQUES, „Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie", in: DERS., Apokalypse, Graz & Wien 1985, 9-90.
DEXINGER, FERDINAND, Henochs Zehnwochenapokalypse und offene Probleme der Apokalyptikforschung, Leiden 1977.
EBERTZ, MICHAEL N. & REINHOLD ZWICK (Hg.), Jüngste Tage. Die Gegenwart der Apokalyptik, Freiburg, Basel & Wien 1999
FILZ, WALTER, Dann leben sie noch heute? Zur Rolle des Märchens in „Butt" und „Rättin", in: Text und Kritik 1 (1988) 93-100.
FOHRMANN, JÜRGEN, „Apokalyptische Hermeneutik", in: BROKOFF & SCHIPPER 2003, 129-141.
FREY, CHRISTOPHER & MICHAEL WOLTER, „Apokalyptik", in: Glaube und Lernen 14/1 (1999), 11-22.
FRÖLICH, MARGIT, REINHARD MIDDEL & KARSTEN VISARIUS (Hg.), Nach dem Ende. Auflösung und Untergänge im Kino der Jahrtausendwende, Marburg 2001.
GRASS, GÜNTER, Die Rättin, hg. von ANGELIKA HILLE-SANDVOß, Werkausgabe Bd. VII, Darmstadt & Neuwied 1987.
— Vier Jahrzehnte. Ein Werkstattbericht, hg. von FRITZ MARGULL, Göttingen 1991.
GRIMM, GUNTER E., WERNER FAULSTICH & PETER KUON (Hg.), Apokalypse. Weltuntergangsvisionen in der Literatur des 20. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. 1986.
HELLHOLM, DAVID, „The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John", in: Semeia 26 (1986), 13-64.
HELLHOLM, DAVID (Hg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, Tübingen ^{2}1989.
JÜRGS, MICHAEL, Bürger Grass. Biografie eines deutschen Dichters, München 2002.
KIPPENBERG, HANS G., „Ein Vergleich jüdischer, christlicher und gnostischer Apokalyptik", in: HELLHOLM 1989, 751-768.
— Art. „Apokalyptik/Messianismus/Chiliasmus", in: HUBERT CANCIK, BURKHARD GLADIGOW & MATTHIAS LAUBSCHER (Hg.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. II, Stuttgart, Berlin & Köln 1991, 9-26.
— Art. „Messianismus", in: Evangelisches Kirchenlexikon^{3}, III (1992) 381-383.
— „Was sucht die Religionswissenschaft unter den Kulturwissenschaften?", in: HEIDE APPELSMEYER & ELFRIEDE BILLMANN-MAHECHA (Hg.), Kulturwissenschaft. Felder einer prozeßorientierten wissenschaftlichen Praxis, Weilerswist 2001, 240-275.
KIPPENBERG, HANS G. & KOCKU VON STUCKRAD, Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe, München 2003.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

KIPPENBERG, HANS G. & KOCKU VON STUCKRAD, „Religionswissenschaftliche Überlegungen zum religiösen Pluralismus in Deutschland", in: HARTMUT LEHMANN (Hg.), Multireligiosität im vereinten Europa. Historische und juristische Aspekte, Göttingen 2003a, 145-162.

KOCH, KLAUS, Ratlos vor der Apokalyptik. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie, Gütersloh 1970.

KÖPF, GERHARD, Hund und Katz und Maus, Schnecke, Butt und Ratte. Frankfurt, Olten & Wien 1987.

KÖRTNER, ULRICH H. J., Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik, Göttingen 1988.

— „Die Entdeckung der Endlichkeit. Zur theologischen Herausforderung apokalyptischen Denkens an der Jahrtausendwende", in: Glaube und Lernen 14/1 (1999) 35-46.

KURZ, PAUL KONRAD, Apokalyptische Zeit. Zur Literatur der mittleren 80er Jahre, Frankfurt a. M. 1987.

— Zwischen Widerstand und Wohlstand. Zur Literatur der frühen 80er Jahre, Frankfurt 1986.

— Gott in der modernen Literatur, München 1996.

LANGENHORST, GEORG, „Weltuntergangsvisionen in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts", in: EBERTZ & ZWICK 1999, 161-183.

LÜCKE, FRIEDRICH, Commentar über die Schriften des Evangelisten Joh. IV,1. Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis und in die gesammte apokalyptische Litteratur, Bonn 1832 (^{2}1852).

LUHMANN, NIKLAS, Soziologie des Risikos, Berlin & New York 1991.

MICHEL, DIETHELM, „Weisheit und Apokalyptik", in: ADAM S. VAN DER WOUDE (Hg.), The Book of Daniel in the Light of New Findings, Leuven 1993, 413-434.

MAYER, CLAUDIA, Von "Unterbrechungen" und "Engführungen". Lyrik und Prosa in „Butt" und „Rättin", in: Text und Kritik 1 (1988) 84-92.

MOSER, SABINE, Günter Grass. Romane und Erzählungen, Berlin 2000.

NEUHAUS, VOLKER, „Das christliche Erbe bei Günter Grass", in: Texte und Kritik 1 (1988) 108-119.

— Günter Grass' „Die Rättin" und die jüdisch-christliche Gattung der Apokalypse, in: GERD LABROISSE & DICK VAN STEKELENBURG (Hg.), Günter Grass – Ein europäischer Autor?, Amsterdam 1992, 123-139.

— Schreiben gegen die verstreichende Zeit. Zu Leben und Werk von Günter Grass, München 1997.

REITER, MICHAEL, „Von der christlichen zur humanistischen Heilsgeschichte. Über G. E. Lessings Erziehung des Menschengeschlechts", in: RICHARD FABER, EVELINE GOODMAN-THAU & THOMAS MACHO (Hg.), Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes, Würzburg 2001, 165-180.

SCHIPPER, BERND U., „Apokalyptik, Messianismus, Prophetie. Eine Begriffsbestimmung", in: BLASIUS & SCHIPPER 2002, 21-40.

STEGEMANN, HARTMUT, „Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyptik", in: HELLHOLM 1989, 495-530.

— „Jüdische Apokalyptik. Anfang und ursprüngliche Bedeutung", in: EBERTZ & ZWICK 1999, 30-49.

STOLZ, DIETER, Vom privaten Motivkomplex zum poetischen Weltenwurf. Konstanten und Entwicklungen im literarischen Werk von Günter Grass (1956–1986), Würzburg 1994.

THOMPSON, DAMIAN, Das Ende der Zeiten. Apokalyptik und Jahrtausendwende, Hildesheim 1997.

VIELHAUER, PHILIPP, Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin ^{2}1978.

VONDUNG, KLAUS, Die Apokalypse in Deutschland, München 1988.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

WHITE, HAYDEN, Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen, Stuttgart 1991.
WOLTER, MICHAEL, „Apokalypsen als Erzählungen", in: BROKOFF & SCHIPPER 2003, 103-128.
ZWICK, REINHOLD, „Jüngste Tage. Variationen der Apokalypse im Film", in: EBERTZ & ZWICK 1999, 184-226.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

Männerbund zwischen Jugend- und Totenkult

Ritual und Communitas am Beginn der Moderne[1]

ULRIKE BRUNOTTE

1. Theatrale Vorbemerkung

Als am 29. Mai 1913 *Le Sacre du Printemps* von Igor Strawinsky in der Choreographie von Vaclav Nijinsky im Pariser Théâtre des Champs-Élysées uraufgeführt wurde, fand zugleich „ein epochemachendes Theaterereignis statt, das mit seiner Darstellung von Gewalt auf der Bühne im Zuschauerraum Gewalt entfesselte".[2] Das Ballett, das als „ein Markstein der Moderne"[3] gelten kann, löste einen der größten Theaterskandale Europas aus. Unterschiedliche Augenzeugen berichteten von einem Tumult im Zuschauerraum, der zeitweise so groß gewesen sein soll, dass man von der Musik nichts mehr hörte. Was war geschehen? In Abkehr von den Konventionen des klassischen Balletts und jede reguläre Taktrhythmik durchbrechend, wurde gleichsam in ‚reiner Aktion' des sichtbar gemachten *élan vital* auf der Bühne ein rituelles Mädchen-Opfer dargestellt. Igor Strawinsky hatte sich dabei von der Auffassung leiten lassen, dass die „heidnische" Kultur des russischen Volkes eine neue Quelle der Kunst sein solle.[4] Das Ballett endet, so Strawinskys Libretto, „in einem grandiosen sakralen Tanz, dem großen Opfer".[5] Obwohl um 1900 die europäischen Bühnen geradezu von einer Gewalt- und Opferobsession beherrscht wurden und Stücke wie Salomé, Pelléas und Mélisande, Elektra, König Ödipus, Frühlings Erwachen etc. in vielfachen Inszenierungen ihre Zuschauer fanden,[6] kann *Le Sacre du Printemps* gleichsam „als emblemati-

1 Dieser Text ist eine Vorstudie zu einer größeren Forschungsarbeit zum Thema *Männerbund und Ritual um 1900*, die 2004 publiziert wird.
2 FISCHER-LICHTE 2000,137-156,137.
3 ECKSTEINS 1990; BRANDSTETTER 1998, 37.
4 ECKSTEINS 1990, 70; ZENCK 1998, 61-64.
5 STRAWINSKY & CRAFT 1978, 75.
6 FISCHER-LICHTE 2000, 137f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

sches Werk des Jahrhunderts"[7] gelten. Ein Ballett, in dem sich auf beunruhigend direkte Weise der Jugendkult und die Suche nach der Erlösungsmacht ‚primitiver' Rituale mit einer gefährlichen „Verherrlichung des Lebens durch den Opfertod"[8] verbinden.

2. Die Entstehung der Ritualtheorie aus der Ambivalenz der Modernisierung

Die Suchbewegungen in den Künsten fanden um 1900 ihre Parallele in den Wissenschaften.

Im Zuge der neuen Forschungsperspektive in den Kulturwissenschaften, dem so genannten *performative turn*,[9] erfahren gegenwärtig die ritualtheoretischen Pioniere der Jahrhundertwende um 1900 eine Renaissance. In diesem Zusammenhang muss zunächst auffallen, dass gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts der Bildungsprozess des modernen wissenschaftlichen Fächerkanons sich nicht allein für die Religionswissenschaft, Ethnologie und Volkskunde, sondern auch für die Soziologie und die Theaterwissenschaft in produktiver Auseinandersetzung mit indigenen Ritualen abspielte.[10] Wie Catherine Bell dargestellt hat, begann „the study of ritual with a prolonged and influential debate on the origins of religion [...] and the myth and ritual schools tended to see ritual as the source of religion and culture; [...]".[11] Gleichzeitig wurde in diesem Spannungsfeld eine Entwicklung eingeleitet, die Friedrich H. Tenbruck[12] als spezifisches Merkmal europäischer Geistesgeschichte gewertet hat: Das Reflektieren über ‚fremde' Religion – und damit auch indigene Rituale – konstruiert den Gegenstand der Reflexion zugleich mit. Bereits in die Deskription dessen, was als „Religion" und „Ritual" bezeichnet wird, geht also eine kulturpolitische Präskription ein.[13] Nun ist umgekehrt zu fragen, inwieweit ritualtheoretische Konzepte, die sich im späten neunzehnten Jahrhundert um die kolonialen Differenzierungsdiskurse herum anlagerten, zugleich auch Licht auf die europäischen Kulturen warfen. So war die „Entdeckung" des Rituals zwischen 1890 und 1920 sowohl bei Émile Durkheim und seiner Schule als auch in der viktorianischen *anthropology*, insbesondere bei den so genannten *Cambridge ritualists*, an einen antiidealistischen Blick auf religiöse Praktiken geknüpft. Sie stand zugleich ganz im

7 ECKSTEINS 1990, 13.
8 Ebd.
9 FISCHER-LICHTE 1998.
10 FISCHER-LICHTE 2000; KRECH & TYRELL 1995; BREMMER 1998.
11 BELL 1997, 3.
12 TENBRUCK 1993.
13 KIPPENBERG 1997; KIPPENBERG & VON STUCKRAD 2003, 38-41; 80.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

Licht der Entdeckung der kollektiven Affekte und des Sozialen.[14] Beide Forschergruppen definierten Religion im Anschluss an die Opfer- und Totemismustheorie des Alttestamentlers und Semitisten W. Robertson Smith nicht mehr allein aus dem Glauben an „Gott" oder „höhere Wesen". Religion, ‚als solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken', stellte sich für sie über ein rituell produziertes und zugleich vom profanen Alltag abgespaltenes „Heiliges" (*sacré*) her. Vor allem kollektive Rausch- und Ekstaseerfahrungen im Prozess ritueller Vergemeinschaftungen treten dabei als Medien und Movens religiöser Repräsentationen und Imagines hervor. So unterschiedlich die religionswissenschaftlichen Schulen um 1900 auch sonst operierten, das von Robert Ranulph Marett 1900 zuerst formulierte präanimistische Konzept, dass (ursprünglich) Religionen auf einem Erleben von unpersönlicher Macht (*mana*) beruhen, haben sie alle explizit oder implizit übernommen.[15] Bereits in allen damals noch dem Evolutionismus verpflichteten Neuansätzen verband sich mit einem Blick, der zwischen den *survivals* und den Kulturen der ‚Wilden' in den Kolonien hin- und her wechselte, ein dezidiert modernes Interesse an Selbstreflexion.[16] Auf ganz spezielle Weise zeichneten die europäischen Forscher von den so genannten primitiven Gesellschaften ein von „Abwehr und Verlangen"[17] geprägtes Vexierbild, das zwischen „‚Verschiedenermachen', welches Lévi-Strauss[18] betonte, und Spiegelung hin- und herkippen konnte".[19] Fritz Kramers Begriff einer „imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts"[20] meint freilich auch die Tendenz, in der „Darstellung der ‚fremden' Kultur" das auszusprechen, „was in der bürgerlichen tabuisierte Wahrheit ist".[21] Andererseits wurden die ‚primitiven' Gesellschaften zum Experimentierraum der Moderne. Zentral ging es dabei um die Frage, was die rationalisierte kapitalistische Gesellschaft ‚im Innersten zusammenhält'.[22] Im rituellen Geschehen, wie es die europäischen Forscher als Performanz von „Orgie", „Rausch" und „Ekstase" imaginierten, glaubte man ein auf die moderne arbeitsteilige Gesellschaft anwendbares Modell von Gemeinschaftsbildung gefunden zu haben. So wurde versucht, am Material der indigenen Ritual- und Opferinszenierungen projektiv neue Formen sozialer Vermittlung gedanklich auszuprobieren oder sich durch Rückbezug auf vermeintlich Uraltes gegen den beschleunigten Fortschrittsprozess zur Wehr zu setzen.[23]

14 VERSNEL 1993; KRECH 2002, 137-149.
15 KIPPENBERG 1994; KIPPENBERG 1997, 179-182.
16 STOCKING 1995; BRUNOTTE 2000.
17 KOHL 1987.
18 LÉVI-STRAUSS 1968, 7.
19 SCHÜTTPELZ 1999, 257.
20 KRAMER 1977.
21 Ebd., 8.
22 Vgl. ausführlich dazu BRUNOTTE 2001.
23 KIPPENBERG 1997, 267-270.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

Mit der religionswissenschaftlichen Konstruktion der archaisch-rituellen Opfer- und Initiationsgemeinschaft[24] erschuf man freilich theoretisch eine Sphäre, in der zuallererst Gemeinschaft im emphatischen Sinne entstehe und aus deren kommunikativem Prozess nicht allein alle Götterimagines ihren Ausgang haben, sondern auch eine ‚höhere' Ordnung von ‚Werten und Normen', wenn nicht das ‚*Sacré*' selbst hervorgehe. Bei den hier ins Spiel gebrachten Ritualmodellen ging es damit im Kern um das, was man heute als kommunitaristische Utopien bezeichnen würde. Sie standen zwar alle in kritischer Distanz zu den modernen kapitalistischen Formen von Arbeitsteilung, Utilitarismus und Tausch (*do ut des*), ebenso wie zu dem liberalen Individualismus und der Demokratie, stellten diese aber nicht radikal in Frage. Im Gegensatz zu der komparativ arbeitenden Folklore-Forschung in England und Frankreich geriet die volkskundliche Religionsforschung im kaiserlichen Deutschland schnell in den völkischen Sog, mit ihren Entdeckungen zugleich eine radikal andere, germanische Gegentradition zur Moderne erfinden zu müssen. Freilich verbargen sich hinter der vermeintlich ursprünglichen ‚organischen' Gemeinschaft, die diskursübergreifend spätestens seit 1914 in Deutschland beschworen wurde, oft genug soziale Neuerfindungen, die sich den traumatischen Erfahrungen der Modernisierungen und des Krieges verdankten. Die folgenreichste dieser Neuerfindungen war der Männerbund.

3. Die Entdeckung des ‚Primitiven' und der Männerbund

An die Stelle der kollektiven, die ‚gemischte' Masse einbeziehenden Gemeinschaftsformen samt ihrer rituellen Rauscherlebnisse und Massenerregungen, die in den genannten angelsächsischen und französischen Ritual-Religionstheorien zentral wurden, stand in der deutschen Religionsethnologie die Entdeckung des elitären Männerbundes als initiatorische *communitas*.[25] Es war der liberale Bremer Volkskundler Heinrich Schurtz, der mit seiner vergleichenden Studie *Altersklassen und Männerbünde* von 1902 eine folgenreiche „Darstellung der Grundformen der Gesellschaft" vorgelegt hatte.[26] Der Begriff Männerbund gewann dabei von Anfang an eine derartige Faszinationskraft, dass er sich schnell von dem Buch löste und zu einem ‚Kampfbegriff' in der deutschen Kulturdebatte avancierte. Als solcher konnte er schon lange latent wirkende Tendenzen in diversen Teilbereichen der Gesellschaft bündeln und fokussieren. Folgt man den Studien Bernd Widdigs[27] und Nicolaus Sombarts, so rückte der Männerbund schließlich in der ersten Hälfte des

24 BRUNOTTE 2001.
25 TURNER 1989 [1969], 94-127.
26 SCHURTZ 1902.
27 WIDDIG 1992.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

zwanzigsten Jahrhunderts nicht allein zur Matrix der „Konservativen Revolution", sondern zum Schlüsselkonzept der „politischen Kultur in Deutschland"[28] überhaupt auf. In diesem Zusammenhang wird der Männerbunddiskurs spätestens bei Hans Blüher auch von religiöser Rhetorik getragen,[29] welche ihre Tiefenwirkung nicht zuletzt der kulturell noch wirkmächtigen biblischen Konnotation des Bundesbegriffs verdankte.

Das Anliegen Heinrich Schurtz' war allerdings ein eher bescheiden wissenschaftliches. Obwohl der Volkskundler mit seinen ethnographischen Vergleichsstudien durchaus auch etwas Zentrales über die Vorgeschichte und Realität der deutschen Bundes- und Vereinskultur aussagen wollte, lag sein Hauptaugenmerk auf der Erforschung der ‚Primitiven' in Übersee. Allerdings entwickelte sich um 1900 im Grenzraum einer verspäteten kolonialen Kontaktzone im Zweiten Deutschen Kaiserreich zugleich eine „imaginäre Ethnographie"[30] moderner Männlichkeit. Wohlgemerkt, es war vor allem die neue, traditionale Lebens- und Denkordnungen erschütternde Erfahrung der Modernisierung, die das, was man theoretisch damals als Religion konzipierte,[31] vor allem bestimmte. So hatte selbst noch der Sakralisierungsprozess, der sich in der Folge um Männlichkeit, Heroentum und Männerbund in Deutschland vollzog, Anteil an diesen Erschütterungen. Heinrich Schurtz war jedoch weder auf der Suche nach der ‚Neuen Männlichkeit', noch interessierte es ihn, mit seinen Entdeckungen von *survivals* den Glauben an die „nationale heidnische Vorzeit"[32] wieder zu beleben. Er verortet den Schwerpunkt seiner Untersuchung eindeutig – ethnologisch – in die Stammesgesellschaften. Auch wenn er oft auf Mannhardts Sammlungen volkstümlicher Rituale und Bräuche in Deutschland vergleichend verweist, um auf die prinzipielle Bedeutung bestimmter Sozialformen aufmerksam zu machen, widersteht er gleichwohl dem nationalen Programm seiner Zeit.

Die Pionierleistung Heinrich Schurtz' bestand nun vor allem darin, von jungen unverheirateten Männern getragene ‚freiwillige' soziale Organisationsformen systematisiert zu haben, die neben den ‚natürlichen' Verwandtschaftsgruppen wie Familie und Sippe stehen: Männerhäuser, Clubs und Vereine bis hin zu Krieger- und Geheimbünden. Insbesondere wies er auf die eminente Rolle des Kultischen – insbesondere des Totenkultes und der Jungeninitiation – und die Bedeutung des Frauenausschlusses bei den männerbündischen Aufnahmeriten hin. Männlichkeit wird in der Schurtzschen Studie zwar einerseits, und darin folgt er der Naturalisierungstendenz seiner Zeit, als biologisch elementar gesetzt, andererseits jedoch als ein gesellschaftlich und rituell Konstruiertes beschrieben. Die Dramatisierung von Männ-

28 SOMBART 1988, 171.
29 BLÜHER 1919 und 1921; VON SEE 1992.
30 KRAMER 1977.
31 KIPPENBERG 1997, 265.
32 MANNHARDT 1868, vii.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

lichkeit gehört damit ebenso zur Maskerade der Männerbünde wie die Repräsentation der Toten. Wenn soziale Männlichkeit jedoch erst in langwierigen und hochgeheimen Ritualen produziert werden muss, kann sie nicht sicher sein. An dieser Stelle spätestens beginnt das indigene Konzept, zum Bauchredner der modernen Krisen von Ehe, Familie und Geschlechterbeziehung zu werden. Folgerichtig entwickelt Schurtz seine Theorie der Gesellschaftsbildung explizit gegen den Hintergrund der Debatten um den Ursprung von Familie, Gesellschaft und Staat:

> Vielleicht ist es nicht geraten, sich ohne weiteres der Ansicht anzuschließen, die in der Familie [...], die Keimzelle der menschlichen Gesellschaft sieht. [...] Und in der Tat zeigt ein Blick auf die gegenwärtigen Zustände, selbst die der Kulturvölker, dass im allgemeinen das in sich abgeschlossene, sich selbst genügende eheliche Leben die Geselligkeit nach außen hin nicht begünstigt, während die sozialen Triebe am lebhaftesten unter Gleichartigen wirken: die Jugend gesellt sich zur Jugend, die Männer scharen sich in den Klubs oder um ihren Stammtisch zusammen, die Berufsgenossen bilden Vereine usw., während die Frauen, bei denen das Geschlechtsleben überwiegt, im allgemeinen geringere Neigung zum Zusammenschluss mit ihresgleichen zeigen.[33]

Für Schurtz sind es also weder Geschlechter- noch Familienverbände, sondern vielmehr die auf Freiwilligkeit gegründeten „künstlichen" Bünde junger, unverheirateter Männer, die letztlich die „Träger fast aller höheren gesellschaftlichen Entwicklung" darstellen und eine staatsbildende Potenz in sich tragen.[34]

2.1 Männerbund, Charisma und Krieg

Schurtz selbst thematisiert den nationalen, patriotischen Männlichkeitsdiskurs, dem seit der Einführung von freiwilligen Bürgerheeren in den so genannten Befreiungskriegen eine besondere politische Rolle zukommt, nie direkt. Dennoch ist das „Ideal von Kameradschaft und von Männlichkeit als Symbol einer individuellen und nationalen Erneuerung"[35] damals für Deutschland entwickelt worden. Im sozialen Wunschmodell eines ‚frei' gebildeten außeralltäglichen Männerbundes, der sich über gemeinsame Erlebnisse und Rituale herstellen lässt, trifft der Völkerkundler jedoch etwas für die gesellschaftspolitische Entwicklung im Deutschland des zwanzigsten Jahrhunderts Entscheidendes: Er entwirft als erster das Modell einer *liminalen* sozialen *Männergemeinschaft*, die außerhalb von Arbeit und Familie steht und durch Kameradschaftsbande verbunden ist. Damit gibt er mit seinem Männerbundmodell freilich nicht so sehr der deutschen Vereinskultur des neunzehnten Jahrhunderts einen Namen, sondern der Jugendbewegung, die

33 SCHURTZ 1900, 98.
34 Ebd., 61; 73.
35 MOSSE 1993, 30.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

1913 auf dem „Hohen Meißner" sich selbst „als eigenen Stand"[36] proklamierte. War es doch vor allem die männliche bürgerliche Jugend gewesen, die zuerst als Wandervogel das Vaterhaus und die Städte hinter sich ließ, um in der „Freien Natur" zurück zum „Einfachen Leben" und zum „Gesunden" zu finden. Bei den Fahrten und Kampfspielen entwickelte sich eine neue, spontane, von gemeinsamen Erlebnissen und der leidenschaftlichen Liebe zum „Führer"[37] getragene Gemeinschaftsform. Der „Mythos der Jugend",[38] das war allerdings auch einer der Gesellschaft überhaupt, die sich vom *élan vital* der jungen Generation die Erneuerung ihrer überlebten Kultur versprach. Was Heinrich Schurtz mit seinem initiatorischen Männerbund entwirft, ist allerdings zugleich eine Communitas-Vision im Sinne Victor Turners. „Im Gegensatz zu Gesellschaft, verstanden als System sozialer Positionen" und Hierarchien, so Turner in *Das Ritual* von 1969, meint *communitas* „die andere Dimension von Gesellschaft", in der Individuen in „direkte[r], unmittelbare[r] und totale[r] Konfrontation"[39] aufeinander bezogen sind. Während der Initiation sind die „Schwellenwesen", so nennt Turner die Initianden, durch eine „Mischung aus Erniedrigung und Heiligkeit, Homogenität und Kameradschaft"[40] ausgezeichnet. Sie bilden eine „Gemeinschaft Gleicher, die sich gemeinsam der allgemeinen Autorität der rituellen Ältesten unterwerfen".[41] Die ‚wilde' männliche Jugend, so nun die Botschaft von „Altersklassen und Männerbünde", die sich in den Männerhäusern sammelt, ist befreit von der Autorität väterlicher und mütterlicher Herrschaft, sie steht im Jenseits sonst gültiger Normen, kann sich von Zeit zur Zeit der „freien Liebe"[42] mit unverheirateten Mädchen hingeben und lebt als Junggesellenbund junger Krieger und Jäger unter sich. Wenn sich der Männerbund dann jedoch als Bund der Krieger oder als Geheimbund im Stammesgefüge etabliert, geht er nicht einfach ein in die tradierten Strukturen der Friedens-Herrschaft und der Alltagswelt der Frauen und Kinder, sondern formt sich auch jetzt noch in einem außeralltäglichen Raum um einen charismatischen „Führer".[43]

Der Diskurs um den Männerbund partizipiert freilich auch an den soziologischen Suchbewegungen, wie sie in der Zeit der Jahrhundertwende um das Problem gesellschaftlicher Synthesis kreisten. So nimmt es nicht wunder, wenn Max Weber an einer Stelle der Theorie zu den *Politischen Gemeinschaften* sein Modell charismatischer Herrschaft am Beispiel des Schurtzschen Männerbundes erläutert. Der Soziologe geht davon aus, dass sich eine staatsähnliche Organisation als legitimes Dauergebilde politischer Gewalt

36 PROSS 1964, 150.
37 BLÜHER 1912–1913.
38 KOEBNER ET AL. 1985.
39 TURNER 1989, 129.
40 Ebd., 96.
41 Ebd.
42 SCHURTZ 1902, 90.
43 Ebd., 58.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

erst allmählich aus dem komplexen Stammesgefüge heraus entwickelt habe. Lange Zeit gab es daher ein Netzwerk von frei gebildeten Männergruppen, die sich im Kriegsfall spontan die gesellschaftliche Gewalt aneignen. Bei diesen vorrübergehenden „politischen Verbänden" tritt, so argumentiert Weber, „ursprünglich [eine] geringe Bedeutung der Legitimität" ihres „gewaltsamen Handelns" im Sinne von „Normgemäßheit"[44] hervor. Denn „die Auslese der Waffenlustigsten vergesellschaftet sich auf eigene Faust zu einem Beutezug durch persönliche Verbrüderung. Der frei erkorene Führer ist dann legitimiert normalerweise durch persönliche Qualitäten (Charisma)".[45] Bei der Frage nun, wie sich diese spontanen Bildungen politisch-kriegerischer Verbände zu Dauergebilden vergesellschaften und wie die Kriegsführer ihr kriegerisches Charisma aufrecht erhalten und weitergeben, greift Weber auf die Schurtzschen Konstruktionen zurück. Um nämlich auch in Friedenszeiten nicht zurückzufallen in familiale Alltäglichkeit, sprich um kein soziales „Weib" zu werden – und alle „Nichtwaffentüchtigen gelten als Weiber und werden in der Sprache primitiver Völker auch ausdrücklich als solche bezeichnet"[46] –, bedarf es zweierlei: der Rituale der Initiation und der Institution des Männerhauses bzw. des Männerbundes. Weber würdigt den Volkskundler direkt, wenn er ausführt: „Das von Schurtz so liebevoll studierte, in den verschiedensten Formen über die ganze Welt verbreitete M ä n n e r h a u s ist eines derjenigen Gebilde, zu denen eine solche Vergesellschaftung der Krieger, in der Schurtzschen Terminologie: ein Männerbund, führen könnte."[47] Die genuin charismatische Herrschaft beruht für den Soziologen auch in diesem frühen, stammesgesellschaftlichen Zusammenhang auf „höchst persönlichen Erlebnissen von himmlischer Gnade und göttergleicher Heldenkraft und (damit auf) der Ablehnung der Bindung an alle äußere Ordnung."[48] Charisma bewährt sich in den kriegerischen Aktionen durch heldenhafte Taten des Führers, Mut, Todesbereitschaft und Tötungsgewalt. Als emotionale Macht schweißt Charisma auch hier den Verband zusammen, es ist „revolutionär alles umwertend und souverän brechend".[49]

Die ethnographische Studie von Heinrich Schurtz durchziehen freilich vor allem die Traumbilder frauenloser freier Männerbünde. Gleichzeitig jedoch bedient er die phantasmatischen Komplexe um Freundschaft, Kameradschaft und nicht zuletzt um Kriegergemeinschaft. Sie sind es insbesondere, die neben der leidenschaftlichen Sehnsucht nach neuen – man ist geneigt zu sagen: postpatriarchalen – Helden das Buch durchziehen. Der Wandervogel

44 WEBER 1972 [1922], 517.
45 Ebd.
46 Ebd.
47 Ebd.
48 Ebd., 657.
49 Ebd.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

und die Jugendbewegung werden viel davon aufgreifen. Es war jedoch erst ihr umstrittener Chronist Hans Blüher, der den Männerbund zum radikalen Gegenmodell der gemischten demokratischen Gesellschaft[50] erhob und die Figur des „Führers", seines „Männerhelden", zu seinem vitalen Zentrum erklärte.[51] Er war es freilich auch, der im „mann-männlichen Eros", sprich einer ebenso latent wirksamen wie offen ausgelebten Homosexualität, das eigentliche Bindemittel aller Männerbünde erkennen wollte.[52]

4. Der „Opfergang der Jugend"[53] und seine Sakralisierung

Zu einem historisch wirksamen Gegenmodell der modernen Tausch- und Vertragsgesellschaft sollte sich der von leidenschaftlicher Hingabe an den Führer gekennzeichnete Männerbund freilich erst während des ‚Großen Krieges' entwickeln. 1914 schien für breite Teile der Wilhelminischen Gesellschaft die Ausnahmerealität des Krieges eine neue, konfliktlose Ordnung von klassenloser Gemeinschaft und nationaler Eintracht herzustellen. Die politischen Ereignisse vom Spätsommer 1914 versetzten „die gesamte Nation in einen einzigartigen Rausch".[54] Der Krieg wurde nicht nur als politisch notwendig, sondern als „geschichtsphilosophisch privilegierter Augenblick"[55] begrüßt. In ihm sollte endlich ein neuer Zusammenhang entstehen: die Volksgemeinschaft. Dabei wurden für die quasi-religiöse Begeisterung von 1914 vor allem zwei Diskurse fundamental: die Rede vom Helden und die von seinem Opfer. Suchte die Jugendbewegung sich mit ihrem revolutionären Willen zum Unbedingten zunächst in den Sphären des Unpolitischen einzurichten, so bot der Krieg die Gelegenheit, mit dem Anliegen einer ästhetischen Lebensreform auch in das Feld des Politischen einzudringen.[56] Für viele erscheint erst in der idealistischen Opferordnung der Helden ein abenteuerliches und gesteigertes Leben möglich. In diesem Sinne, um ein *dictum* von George Mosse aufzunehmen, war der Krieg eine Jugendbewegung.[57] Dabei wurde vor allem die christologisch tradierte Opferfigur, in neopaganer Verschiebung und von den institutionellen Fesseln der Kirche befreit, auf den Krieg bezogen. So verglich „Walter Flex den Krieg mit dem letzten Abend-

50 BLÜHER 1918.
51 BLÜHER 1924.
52 BLÜHER 1919 und 1921.
53 Exemplarisch für viele Texte aus dem NS: SCHEIL 1934.
54 DOERRY 1986, 17.
55 REITER 1995, 4.
56 Vgl. REITER 1995, 4-7.
57 MOSSE 1993, 81.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

mahl". [58] Christus offenbare sich im Krieg, und deshalb „ist der Krieg selbst eine Strategie, durch die Christus die Welt erleuchtet".[59]

Angesichts der insgesamt zwei Millionen Toten des Ersten Weltkriegs, die in den Materialschlachten von bisher ungeahnten Ausmaßen einen elenden ‚Massentod' starben, sank das Interesse am Mythos vom individuellen „Heldentod" kurz nach 1918[60] vorrübergehend ab. Die idealistische Gestalt des juvenilen Kämpfers, der sich mit Begeisterung für sein Vaterland in den Kampf stürzt, um den Opfertod zu sterben, bestimmte allerdings in den zwanziger Jahren erneut den bildungsbürgerlichen Diskurs um Sinn und Sinnlosigkeit des Krieges. Nun freilich trat neben das einzelne Individuum ein jugendlicher Männerbund: die Jugend von Langemarck. Der Mythos und der auf ihn folgende Kult, der um diese „Jugend" von 1914 bis 1945 entwickelt wurde, wirft ein helles Licht auf die Mentalitätsgeschichte weiter Teile der deutschen Gesellschaft.[61] Langemarck, das war von Anfang an nicht der kleine Ort in Belgien, wo im Winter 1914 bei einem schlecht geplanten Angriff auch einige Reserveregimenter fielen, sondern das war ein zentraler Ort in der kollektiven Phantasie vieler Deutscher. Es war gleichsam das Symbol für einen Bedeutungsüberschuss, der nicht ideologiekritisch reduzierbar ist. In der kollektiven Phantasiebildung, die das Geschehen um Langemarck immer mehr ausmalte, wurden die Ereignisse in ‚mythische Geschichte' verwandelt. Was sich vor allem abspielte, war Sinnproduktion. Alles begann mit der ebenso knappen wie viel zitierten Meldung der Obersten Heeresleitung vom 11. November 1914: „Westlich von Langemarck brachen junge Regimenter unter dem Gesange ‚Deutschland, Deutschland über alles' gegen die erste Linie der feindlichen Stellungen vor und nahmen sie."[62] Es interessiert an dieser Stelle nicht, ob mit dem deutschen Heeresbericht die ungeheuren Verluste, die es bei Ypern zu verschmerzen gab, „rührselig-patriotisch übertüncht, die mangelhafte Aufklärung des Geländes durch die Heeresleitung verbrämt oder die kriegspsychologischen Folgen der Ausdünnung des Westheeres zugunsten der Truppen im Osten kriegspropagandistisch gemildert werden sollten".[63] Was hier nachgezeichnet werden soll, ist vielmehr die sukzessive Konstruktion des ‚Mythos von Langemarck'. Das beginnt schon mit der medialen Verbreitung der obigen Heeresmeldung: Sie füllte sofort, das heißt am 11. oder doch spätestens am 12. November, die Titelblätter der meisten deutschen Tageszeitungen.[64] Freilich enthielt bereits die Heeresmeldung selbst fast alle Versatzstücke, die den späteren Mythos auszeichneten:

58 Ebd., 94f.
59 Ebd.
60 Ausführlich dazu SCHILLING 2002, 290-294.
61 HÜPPAUF 1993, 43-84; 44.
62 DITHMAR 1992, v.
63 KETELSEN 1985, 68-96; 69.
64 Ebd., 71.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

die Jugend der deutschen Angreifer, ihr Enthusiasmus während des „Sturms" und nicht zuletzt das Deutschlandlied, das sie dabei sangen. Ebenso wichtig für die Entstehung des Mythos war freilich auch das, was die Heeresmeldung nicht enthielt, was man aber gleichwohl wusste: Das militärische Fiasko der gesamten Offensive. Gerade diese Verleugnungen aber schienen den Raum bereitzustellen, in dem die Verwandlung eines im Grunde „unbedeutenden militärischen Ereignisses in einen nationalen Mythos mit der Macht, Massen zu mobilisieren, ungehindert ablaufen konnte".[65] Die Leerstelle im Heeresbericht, den die Generäle durch die Suggestion eines Sieges auszufüllen versuchten, schloss sich spätestens zum ersten Jahrestag der Schlacht. Unisono wurde nun in der Presse vom Tod der jungen Regimenter gesprochen. Dieser verwandelte sich in den Medien allerdings in einen Triumph: „Der Tag von Langemarck wird in alle Zeiten ein Ehrentag der deutschen Jugend bleiben", prophezeit die *Deutsche Tageszeitung* und fährt pathetisch fort: „Wohl fielen an ihm ganze Garben von der Blüte unserer Jugend, aber den Schmerz um die tapferen Toten überstrahlt doch der Stolz darauf, wie sie zu kämpfen und zu sterben verstanden."[66] In dem Moment, in dem die Tatsache ihres massenweisen Sterbens ins Bewusstsein zu rücken möglich wurde – besonders nach der Niederlage von 1918 –, begann sich der Tod der Jugend von Langemarck in einen ‚inneren' Sieg zu verwandeln. Deutschland hatte äußerlich den Krieg verloren. In dem „beispiellosen Opfergang"[67] der „deutschen akademischen Jugend",[68] die ihr „blühendes Leben"[69] im „begeisterten Stürmen"[70] hingab, hatte jedoch ein neues, kommendes Deutschland gesiegt.

Im Begriffsbild des Opfers trafen sich viele unterschiedliche modernekritische Diskurse der Wilhelminischen Gesellschaft und später der antirepublikanischen Opposition. „Opferfaszination dirigierte wie ein diskursives Gravitationszentrum [bereits] die intellektuellen Kriegsstellungnahmen"[71] und gab im Nachhinein dem verlorenen Krieg seine Bedeutung. Die Opferordnung freilich, die man auf diese Weise wach zu halten bestrebt war, sollte in der völkischen Vorstellung auch das zivile Leben bestimmen. So konnte Baldur von Schirach 1938 problemlos diese Deutungstradition aufgreifen und sie als Anspruch für die neue „Jugend" umwenden:

65 HÜPPAUF 1993, 48.
66 *Deutsche Tageszeitung* vom 11.11.1915; zitiert nach HÜPPAUF 1993, 46.
67 KAUFMANN 1938, 3.
68 BUMKE 1929, 3. Die Reden von Bumke repräsentieren die Rezeption des „Langemarck-Mythos" beim national gesonnenen Bildungsbürgertum, zu dem auch weite Kreise der Jugendbewegung zählten. Darin werden die „jungen Regimenter" als elitärer Männerbund vorwiegend studentischer oder akademischer Jugend rezipiert.
69 Ebd.
70 Ebd., 4.
71 REITER 1994, 17-19.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

Ein ewiger Bestandteil des Geschwätzes der Besserwisser ist die Legende von der Sinnlosigkeit des Opfers von Langemarck. Der Sinn jener sakralen Handlung, die das Sterben der Blüte der Jugend im Sturm auf die Langemarckhöhen bedeutet, ist nicht dem fassbar, der mit dem Rechenstift den Wert einer militärischen Operation nach Erfolg und Einsatz verbucht und darauf dem Feldherrn, nach Art des Schulmeisters, Zensuren ausstellt. Schaut auf die Millionen der Jugend: Dies ist die Sinngebung von Langemarck! Dass wir uns selbst vergessen, dass wir uns opfern, dass wir treu sind, das ist die Botschaft der Gefallenen an die Lebenden, das ist der Ruf des Jenseits an die Zeit.[72]

Der bereits in der Weimarer Republik zelebrierte Langemarck-Gedenkkult inszenierte nun nicht so sehr Trauer und Erinnerung, sondern vielmehr Stolz und Nachfolge. Die „tote Jugend" sollte nicht als „Schatten" der lebenden Jugend gegenübertreten, sondern als rituell wieder lebendig gemachte „Krieger". So wendet Hans Schwarz in seiner Langemarck-Rede mit dem programmatischen Titel „Die Wiedergeburt des heroischen Menschen",[73] die er am 11. November 1928 an der Universität Greifswald[74] hielt, den „Mythos von Langemarck" ins Politische *und* ins Kultische. Gegen die Weimarer Feier der Republik am 9. November setzt Schwarz den „Totenkult"[75] der Jugend von Langemarck, „denn", so seine Beschwörungsformel, „die Toten sind wirklicher als die Lebenden".[76] Im Gegensatz zu der Feier des Gründungstages der Republik, bei der „die Toten draußen im Vorhof stehen", feiern „wir", so die Anrede an die in großer Zahl der NSDAP nahe stehenden Studentenschaft „einen anderen Tag, an dem wir noch mit unseren Toten versammelt sind".[77]

Der Gedanke, dass nichts lebendiger sei als diese Toten und dass ihre „Taten" mit der allzeit zum Kampf bereiten neuen Jugend fortgesetzt werden müssen, dieser Gedanke war spätestens im Nationalsozialismus allgemein geworden. Ab 1933 versuchte man mit großer erzieherischer Anstrengung und aufwändig gestalteten Langemarck-Feiern, in der flandrischen Gedenkstätte ebenso wie in Berlin, aber auch in Schulen, Universitäten, bei der Hitlerjugend und im Jungvolk, den Opfergeist und den neu entdeckten Täter-Geist von Langemarck nationalsozialistisch zu fokussieren. Nicht allein im berühmten Horst-Wessel-Lied marschieren bekanntlich die toten Kameraden mit. Überall wollte man in Kult, Monument und Rede den ‚Geist der Front' und die ‚Totenheere' lebendig erhalten. Auf diese Weise wurde versucht, den Gegensatz von Leben und Tod überhaupt aufzulösen und die sakrale Sondersphäre eines *liminalen* Bereichs zwischen Leben und Tod auf Dauer zu stel-

72 VON SCHIRACH 1938, 23.
73 SCHWARZ 1930.
74 Bernd Hüppauf hat darauf hingewiesen, dass Greifswald „damals die Universität mit der stärksten Vertretung der ‚NS-Studentenschaft' [war]" (HÜPPAUF 1993, 49).
75 SCHWARZ 1930, 5.
76 Ebd.
77 Ebd.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

len.[78] So sollte letztlich die Unsterblichkeit und, mit den Worten Walter Flex', die „ewige Jugend des Todes"[79] zur ewigen Jugend des ‚Reiches' werden. In diesem Sinne konnte Baldur von Schirach 1938 schreiben: „[...] die deutschen Toten sind auferstanden. Mit ihnen gemeinsam marschieren wir unter flatternden Fahnen in die Ewigkeit."[80]

5. Das Totenheer zwischen Wissenschaft und Politik

Die vermeintliche Verwandlung der lebenden Krieger in ein Gespenster- und Totenheer, die von völkischer Seite im Langemarck-Kult inszeniert wurde, fand freilich eine Parallelaktion in der Wissenschaft. Inmitten des kulturpolitischen Prozesses der Erfindung einer ebenso urzeitlichen wie kontinuierlichen germanischen Tradition, fand in Germanistik und Volkskunde um 1920 die ‚Entdeckung' des germanischen Kriegerbundes statt. Es handelte sich dabei um einen ‚geweihten' heroischen Männerbund, der sich von Zeit zu Zeit in ein rasendes Toten- und Geisterheer zu verwandeln verstand. Galten die Germanen seit der römischen Antike als unzivilisiert und barbarisch, so traten sie nun als Bund nobler Elitekrieger in die göttliche Sphäre von Odin und Wotan ein. Andererseits nahm man die Männerbundtheorie Heinrich Schurtz' wieder auf und schrieb den germanischen Männerbünden kultur- und staatenbildende Qualitäten zu. Diskutiert wurde in den genannten Wissenschaften freilich nicht allein die Frage, ob es bei den „Germanen geheime kultische Männerbünde gab, die ekstatische Riten pflegten und als eine Art Elitetruppe in magischer Verbindung mit dem dämonischen Geisterheer standen".[81] Debattiert wurde auch darüber, ob eine Kontinuität dieser Tradition von der Antike bis zur Neuzeit in den Quellen und den Relikten der Bräuche zu bezeugen sei. Obwohl diese Debatte bis heute in der Altertumskunde nicht abgeschlossen ist,[82] soll hier weniger die quellenhistorische Kontroverse, sondern vielmehr die Qualität der Beziehung des germanischen Kriegerbundes zum Toten- und Geisterheer interessieren. Welche Rolle spielt dabei in den wissenschaftlichen Diskursen die Ekstase? Wird sie als liminaler Aspekt von Initiationsritualen analysiert und damit entmystifiziert oder dient die wis-

78 Vgl. Saul Friedländer zur Grundtendenz der NS-Gesellschaft: „Ein Hang zum Tod an sich tritt hervor, zum Tod als einer elementaren, dunklen Kraft, die sich der Analyse entzieht: zum Tod als Offenbarung und Kommunion" (FRIEDLÄNDER 1984, 37).

79 FLEX 1917, 116.

80 VON SCHIRACH 1938, 24

81 VON SCHNURBEIN 1991, 97-102; 97.

82 In dem mit ausführlichen bibliographischen Angaben zur Diskussion versehenen Text von Micha Meier werden zudem anhand einer quellentheoretischen Revision die Fragen erneut beleuchtet; s. MEIER 1999, 322-341; 38 und 43.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

senschaftliche Beschwörung einer Verwandlung der Lebenden in die Toten und *vice versa* letztlich einem modernen Totenkult?

Wieder nimmt die Wissenschaft, diesmal die germanistische Volkskunde, für ihre Männerbundtheorie den Ausgang von Kult und Ritual. Die entscheidenden Forscher, Lily Weiser (später Weiser-Aall) ebenso wie Otto Höfler, stammen aus der Wiener Schule der „Ritualisten", die um den Germanisten Rudolf Much gruppiert war.[83] Zum anderen gab Lily Weisers 1927 veröffentlichte Habilitationsschrift[84] mit dem Titel *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde*, ähnlich wie die Arbeit von Heinrich Schurtz, den Anstoß zu einer (neuen) Welle von Männerbundforschungen und Männerbundbildungen. Darüber hinaus zeichnete sich das Buch Lily Weisers durch eine gründliche und für liberale und fächerübergreifende Forschungsansätze offene Qualität aus. Sie bezog zudem in breiter vergleichender Perspektive stammesgesellschaftliche Initiationsformen und Geheimbünde in ihre Analyse der germanischen Tradition ein. Obwohl Weisers Buch selbst von „völkischen und rassistischen Tendenzen frei war", ließ sich ihr „Bild von den ‚Germanen' doch trefflich politisieren und ideologisieren".[85] Weiser trat nämlich mit einem Germanenbild hervor, in dem die Initiation des jungen Mannes in den Bund der Elitekrieger im Zentrum des kultischen und kriegerischen Lebens der Geheimbünde stand. „Der Kern dieser Erlebnisse", so die Autorin, „ist ekstatischer Art; ein Berührtwerden [...] von einer übermenschlichen Macht".[86] Diese übermenschliche Macht verkörpere sich jedoch vor allem in den kriegerischen Ahnen, dem „Totenheer", mit denen die neuen, noch lebenden Krieger während der Initiation in Tanz und Maskierung verschmelzen. Als Ritualistin, die von dem erlebnisorientierten Religionsbegriff Jacob Wilhelm Hauers[87] ausging, bildeten nach Weiser diese rituellen Verwandlungsekstasen die Realsubstanz für alle Mythen und Legenden vom ‚Totenheer', der ‚Wilden Jagd' und von den Berserkern als den ‚Wilden Gesellen' im Bärenfell.

Anders als die auf sie folgenden völkischen Deuter des germanischen Männerbundes, allen voran Otto Höfler, konzentrierte sich Weiser – darin in vielem Victor Turners Theorie des *Liminalen*[88] vorwegnehmend – aber auch auf die Rolle des Initiationsrituals als eines Konfliktmediums. Unter Rück-

83 Vgl. ausführlich BOCKHORN 1994, 478-526; 526.

84 Weiser war die erste Frau, die sich im Fach Germanische Altertums- und Volkskunde habilitierte; vgl. NIEM 1998, 25-52.

85 NIEM 1998, 34.

86 WEISER 1927, 17.

87 Der Tübinger Ordinarius Jacob Wilhelm Hauer (1881–1962), Indologe und Religionshistoriker, hat den Begriff des Männerbundes in eine völkisch orientierte Religionswissenschaft eingeführt. Für ihn galt das ekstatische Erlebnis als Ursprung aller Religionen. Dieses war für ihn besonders in den Männerbünden relevant (HAUER 1923); vgl. zur Deutschen Glaubensbewegung und Hauer NANKO 1993.

88 TURNER 1967 und 1989 [1969].

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

griff auf die internationale Religionsethnologie ihrer Zeit sieht sie in dem grausamen Totentanz der Jungeninitiation auch „den Kampf zweier Generationen und den Kampf um die Herrschaft der Männer den Frauen gegenüber".[89] Es zeigen sich allerdings noch andere wichtige Differenzen zu ihren Nachfolgern. Im Gegensatz zu Höfler, der alle Quellen, Mythen und Rituale in seinem differenzlosen phänomenologischen Unternehmen ebenso eindimensional wie fasziniert in einen ‚real existierenden', rein männlichen germanischen Totenkult aufgehen lässt, erkennt Weiser in dem religionshistorischen Material eine deutliche Spannung von Totenkult und „Fruchtbarkeitszauber".[90] Sie entdeckt darüber hinaus die Beziehung zu dionysischen Ritualen und zu weiblichen Gottheiten (Artemis).[91] In einer weit gespannten vergleichenden Perspektive untersucht sie auch schamanistische Ekstaseformen und nimmt damit – im Gegensatz zu Höfler – sogar eine allgemeinere „vorindogermanische Schicht"[92] der Ritenkomplexe an. Insbesondere in Weisers Hervorhebung des Generationen- und Geschlechterkonflikts bei der Deutung der Initiationsrituale wollte Carlo Ginzburg die außerwissenschaftliche Genese ihrer Arbeit entdeckt haben: „die Jugendbewegung, in der sich am Anfang des 20. Jahrhunderts in Deutschland der kulturelle Bruch zwischen Vätern und Söhnen aufgetan hat".[93] War Weiser demnach in dieser Zeit ihres Lebens[94] eher „bündisch" inspiriert, so tendierte Otto Höfler in seinem 1934 publizierten Buch *Kultische Geheimbünde der Germanen* deutlich in die völkische Richtung. Schon in der Einleitung seines Buches betont er, worum es ihm ausschließlich gehen wird: um den „heroisch-dämonischen Totenkult der germanischen Mannschaftsverbände"[95] und seine Rolle bis in die gegenwärtige Kultur. Alle mit diesem Totenkult verbundenen Mythen vom wütenden, wilden oder vom Totenheer werden weder naturallegorisch noch poetisch gedeutet, sondern als real genommen, denn „hier soll die heroisch-ekstatische, ethisch streng verpflichtende Verbundenheit der Lebenden mit ihren verehrten Toten als Grundpfeiler unserer volkhaften Kultur erwiesen wer-

89 WEISER 1927, 23.

90 Ebd., 9 und 14 („zügellose Orgien"); 41 und 52 („Der enge Zusammenhang zwischen Vegetations- und Totengeistern"); 84.

91 Ebd., 55.

92 Ebd., 82.

93 GINZBURG 1993, 70-94; 81.

94 1943 wurde Lily Weiser-Aall freilich im besetzten Norwegen zur Mitarbeit beim so genannten „Ahnenerbe", der Kulturorganisation der SS, aufgefordert. Sie stand in dieser Zeit auf der Gehaltsliste des „Ahnenerbes". Ihre Tätigkeit soll sich allerdings auf Übersetzungsarbeiten beschränkt haben. Ein Ansuchen von Heinrich Himmler zu einer darüber hinaus gehenden Mitarbeit wurde von Weiser abgelehnt. Darüber, wie sie zum Nationalsozialismus überhaupt stand, liegen widersprüchliche Informationen vor. Nach 1945 trat Weiser eine Stelle als Kuratorin am Institut für Norwegische Ethnologische Forschung an; vgl. ausführlich NIEM 1998.

95 HÖFLER 1934, viii.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

den".[96] Immer wieder betont Höfler dabei den performativen, das heißt den verwandelnden Charakter der „Kriegerekstase", denn „jenes Einswerden mit den Toten" wurde „nicht abstrakt ‚gedacht', sondern war in der kultischen Feier konkreteste Wirklichkeit".[97] Im gleichen Moment, in dem sich Höfler von der vegetationsmagischen, den Totenkult mit sexuellen Orgien und „Heiliger Hochzeit" verknüpfenden Interpretationen abwendet, hebt er die „ausgesprochen terroristische" Qualität der Berserkerwut, „die Außenstehende in zitternde Schrecken versetzt" und die „dämonische" Tötungswut der „geweihten Krieger" hervor.[98] Indem es sich schwarz anmalt und kleidet, nur zur Nacht angreift und Haare und Bart verwildern lässt, sei das „Wilde Heer" der verkörperte Tod. Es komme somit, so führt Otto Höfler aus, dem Glauben vom „Geisterheer" als dem Heer verstorbener Krieger nahe. Denn wie das „Wilde Heer" der Elitekrieger als Heer toter Lebender erscheint, so trete das „Geisterheer" als „eine Schar lebendiger Toter"[99] auf. „Hier ‚sind'", so resümiert er, „die Mitglieder des Bundes gleich Toten".[100]

Otto Höfler will nichts weniger als diese sinnstiftende Sehnsucht nach der Gemeinschaft mit den edlen Verstorbenen im Inneren der germanischen und der deutschen Seele entdecken. In ihr, so seine Konstruktion, löst sich jedoch die Grenze zwischen Leben und Tod auf und der Tod wird universell.[101] Um den Wut-Rausch seiner germanischen Kämpfer sauber und rein zu halten, fühlt er sich im Verlauf seiner Argumentation jedoch immer wieder genötigt, die bindende, asketische Ekstase der Krieger von den auflösenden, ‚heißen' Ekstasen anderer Traditionen abzugrenzen. „Das Wort ‚Ekstase' lässt den modernen Menschen", so Höfler paradigmatisch bereits in der Einleitung,

> vielleicht zunächst an ein rauschhaftes Hinsinken denken, an eine Lösung aller Bindungen und ein rasendes Aufgehen im Chaotischen. Es ist nun eine Tatsache von unabsehbarer Bedeutung, dass uns die germanischen Überlieferung von der „Wilden Jagd" und vom „Wütenden Heer" und seinem Führer ein völlig anderes Wesen offenbaren: diese Art der kultischen Daseinssteigerung bedeutet nicht schweifenden Genuss, sondern – eine Verpflichtung an die Toten.[102]

96 Ebd.
97 Ebd.
98 Ebd., 15.
99 Ebd., 220. Um die körperliche Substanz dieses Geisterheeres zu betonen, spricht Höfler immer wieder vom „Lebenden Leichnam" (220-225.) Der „lebende Leichnam" stehe auf der einen Seite, der Lebendige, der auf mystische Weise den Toten darstellt, auf der anderen. „Der lebendige Tote und der totenhafte Lebende sind nun freilich in der naiven Anschauung ein und dasselbe" (HÖFLER 1934, 220).
100 Ebd., 250.
101 Zum Totenkult bei Höfler vgl. ZIMMERMANN 1994, 5-27; 21 und 22.
102 HÖFLER 1934, ix.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

Im nächsten Satz formuliert Höfler die explizite Absage an alle ‚befreienden' Ekstasen, seien sie nun dionysisch oder schamanistisch. Er liefert allerdings die pädagogische Intention des von ihm konstruierten Initiationsrausches gleich mit, wenn er ausführt: „Auch hier werden zwar in der Ekstase die Schranken des Individuums durchbrochen, aber nicht um das Individuum von den Schranken und Ordnungen zu entbinden, sondern um es eingehen zu lassen in die überindividuelle Gemeinschaft des Bundes mit den Toten – mit ‚seinen' Toten."[103] An anderer Stelle wird die männliche Kriegerekstase als „rein" charakterisiert, indem er sie schroff gegen die „zynische Schmutzigkeit" und „zügellose Ausschweifung der Hexenkulte"[104] abgrenzt. Nichts sei zu entdecken, so argumentiert Höfler „was die Berserkerwut mit südlichen Geschlechtsorgien vergleichen ließe".[105] Denn nur „die Bindung (re-ligio!) an die fortlebenden Toten und ihren Führer ist heilige Verpflichtung".[106] Erst in der von allen unreinen, aufrührerischen und triebhaften Konnotationen gereinigten Form eines zölibatären schwarzen Ordens, der sich völlig dem Tod und dem Töten geweiht hat, war das Höflersche Germanenbild und sein Männerbundkonzept im Nationalsozialismus, so Klaus von See, „voll verwertbar".[107]

Für Otto Höfler, der in den zwanziger Jahren bei der SA organisiert war[108] und erst Ende 1937 in die NSDAP eintrat,[109] erwuchs aus dieser männerbündischen Perspektive die Überzeugung, dass (auch) der neue Staat Deutschlands nicht aus Familie oder Sippe erwachsen werde, sondern aus der Vereinigung wehrhafter Männer. Denn nur im „Männerbund fand und finde die eigenste Begabung der nordischen Rasse, die staatenbildende Kraft, [...] ihre Stätte".[110] Diese Konstruktion einer germanischen Erbschaft der Gegenwart schwamm einerseits in der allgemeinen Männerbundfaszination der Zeit mit. Sie kam gleichwohl nicht allein dem Selbstbild der SA und später der SS als (neu-) germanische Bünde und Orden entgegen. Höfler selbst verschob sein Engagement während der NS-Zeit von der SA zur SS und arbeitete nicht allein als Professor für Volkskunde in München, sondern auch an der SS-Stiftung „Ahnenerbe" von Heinrich Himmler[111] mit. Seine Theorie vom noblen, ekstatischen und dabei asketischen Kriegerbund wurde als Forschungsbeitrag zwar international diskutiert[112] – Wissenschaftler wie Stig Wikander,

103 Ebd., ix; zur Ekstase S. 323.
104 Ebd., 277.
105 Ebd., 294. Vgl. zu den unterschiedlichen Ekstaseformen besonders ZIMMERMANN 1994, 5-27.
106 HÖFLER 1934, 341.
107 VON SEE 1983, 32f.
108 ZIEGE 2002, 145.
109 GAJEK 1997, 178f.
110 HÖFLER 1934, 357.
111 Vgl. GAJEK 1997, 176.
112 Vgl. ZIEGE 2002, 146.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

George Dumézil und anfangs auch Karl Meuli nahmen seine Theorie positiv auf[113] –, sie unterstützte jedoch auch das „Selbstverständnis der Nationalsozialisten als einer emotional-ekstatischen ‚Bewegung'".[114] Im Unterschied zu Lily Weiser hatte sich Höfler in den zwanziger Jahren ganz offensichtlich „von dem Zweig der Jugendbewegung inspirieren lassen, der in den Nationalsozialismus mündet. Aber nachdem diese bündische Richtung die erste Phase der Nazi-Bewegung bestimmt hatte, wurde sie alsbald in den Hintergrund gedrängt".[115] In der Kritik, die darauf folgend an dem männerbündischen Germanenbild Höflers von nationalsozialistischer Seite selbst ausgeübt wurde, nehmen allerdings nicht allein die Spannungen zwischen SA und SS deutliche Konturen an. Auch Rivalitäten zwischen anderen konkurrierenden Mächten in der NS-Gesellschaft, besonders solche zwischen einigen Mitgliedern des kulturpolitischen „Amtes Rosenberg" und der SS-Stiftung „Ahnenerbe" von Heinrich Himmler werden hier virulent.[116] So gab es in dem von einigen Vertretern des „Amtes Rosenberg"[117] wie beispielsweise dem Volkskundler Hans F. K. Günther befürworteten bäuerlichen-sippenorientierten Germanenbild keinen Platz für die entfesselte Raserei der Berserker. Darüber hinaus war man sich sicher, dass „der männerbündische Gedanke die vaterrechtliche Familie zersetze".[118] In einer 1936 in der von Hans F. K. Günther herausgegebenen Monatszeitschrift *Rasse* veröffentlichten Rezension von Höflers Buch wurde daher sowohl die Existenz von kriegerischen, aber gleichwohl staatenbildenden Geheimbünden wie die ihrer ekstatischen Wut angezweifelt, denn: „Bei den Germanen gibt es das von den Frauen abgesonderte Männerhaus nicht [...], vielmehr findet sich von ersten deutlich erkennbaren Anfängen an die Familie beieinander und das Familiengefühl sehr ausgeprägt."[119] Selbst die kalte „Ekstase" der geweihten Krieger, die Höfler zum „Urerlebnis" der germanischen Religion aufzubauen trachtet, wird nun, von dieser Position aus, als ein Zuviel an „Rausch" abgelehnt. Denn der „Germane sei als Bauer und nüchternen Diesseitsmensch diesem Zustand der Entrückung"[120] nicht zugeneigt. Ganz im Gegenteil, so schließt die Rezension, sei das Germanenbild Höflers ein „artfremdes, von südlichem Geist getragenes Bild. [...] Weder waren die Germanen primitive Dämonenknechte noch rauschsüchtige Geheimbündler und Ekstatiker."[121] Für Carlo Ginzburg,

113 GINZBURG 1993, 83.
114 VON SEE 1983, 32.
115 GINZBURG 1993, 86.
116 Vgl. ZIEGE 2002, 146; GAJEK, 1998, 184-187.
117 Es ist anzumerken, dass Alfred Rosenberg in seinem Buch *Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts* (1930) selbst den Männerbunddiskurs affirmativ fortführt (ROSENBERG 1930, 485).
118 GÜNTHER 1936, 68; ZIEGE 2002, 147.
119 SPEHR 1936, 394-400; 396.
120 Ebd., 398f.
121 Ebd., 400.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

dem die internen Machtkämpfe im NS für die Ekstase-Kritik unbedeutend erscheinen, ist der historische Hintergrund dieser Abrechung mit Höflers Germanenbild eindeutig zu bestimmen. Die Beschwörung des ekstatischen Männerbundes, so resümiert er, erinnerte diese Gruppe nationalsozialistischer Kritiker und Familienretter „eben immer noch an die SA, die zwei Jahre zuvor das Opfer der bekannten blutigen Säuberung gewesen war".[122] So traf am Ende selbst Höflers so „reine" Konstruktion vom ekstatischen Männerbund ein homophober Affekt, der durch die Blühersche These vom homoerotischen Kern des Männerbundes verstärkt wurde und durch den Homosexualitätsskandal um Ernst Röhms SA eskaliert war. Gleichzeitig offenbart sich jedoch hier die ganze Polysemie des Männerbunddiskurses. War doch der Männerbund: „gleichzeitig Phänomen der Rückkehr zum Ursprungs *und* der Dekadenz, ein Phänomen des religiösen Ordens *und* der Ekstase, der Homosexualität *und* der höchsten Zucht".[123] Hatte Blüher die mann-männliche erotische Bindung zum Movens des Männerstaates erhoben, so postulierten die ideologischen Führer des NS ihren Staat zwar ausdrücklich als einen Männerstaat,[124] die homoerotische Bindung jedoch wurde in deutlicher Umkehrung der Blüherschen These zum Kern seiner existenziellen Bedrohung erklärt.

Literatur

BELL, CATHERINE, Ritual. Perspectives and Dimensions, New York & Oxford 1997.

BLÜHER, HANS, Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft. Eine Theorie der menschlichen Staatenbildung, Jena 1919; Band II, „Familie und Männerbund", Jena 1921.

— Familie und Männerbund, Leipzig 1918.

— Führer und Volk in der Jugendbewegung, Jena 1924.

BOCKHORN, OLAF, „Von Ritualen, Mythen und Lebenskreisen: Volkskunde im Umfeld der Universität Wien", in: WOLFGANG JACOBEIT, HANNJOST LIXFELD & OLAF BOCKHORN (Hg.), Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Wien, Köln & Weimar 1994, 478-526.

BRANDSTETTER, GABRIELE, „Ritual as Scene and Discourse: Art and Science around 1900 as exemplified by *Le Sacre du printemps*", in: The World of Music. Journal of the Department of Ethnomusicology, Otto-Friedrich University of Bamberg, vol. 40/1 (1998), 37-60.

BREMMER, JAN N., „'Religion', 'Ritual' and the Opposition 'Sacred vs. Profane'. Notes towards a Terminological 'Genealogy'", in: FRITZ GRAF (Hg.), Ansichten griechischer Rituale. Geburtstagssymposium für Walter Burkert, Stuttgart & Leipzig 1998, 9-32.

BUMKE, OSWALD, Langemarck. Drei Ansprachen (Universitätsreden), München 1929.

122 GINZBURG 1993, 87.

123 ZIEGE 2002, 150 und 151.

124 HIMMLER 1937; ROSENBERG 1930.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

BRUNOTTE, ULRIKE, „Ritual und Erlebnis. Theorien der Initiation und ihre Aktualität in der Moderne", in: ZRGG 52/4 (2000), 349-367.

— „Das Ritual als Medium ‚göttlicher Gemeinschaft'. Die Entdeckung des Sozialen bei Robertson Smith und Jane Ellen Harrison", in: ERIKA FISCHER-LICHTE, CHRISTIAN HORN, SANDRA UMATHUM & MATTHIAS WARSTAT (Hg.), Wahrnehmung und Medialität, Tübingen & Basel 2001, 85-104.

DITHMAR, REINHARD (Hg.), Der Langemarck-Mythos in Dichtung und Unterricht, Berlin 1992.

DOERRY, MARTIN, Übergangsmenschen. Die Mentalität der Wilhelminer und die Krise des Kaiserreichs, Weinheim 1986.

ECKSTEINS, MODRIS, Tanz über den Gräbern. Die Geburt der Moderne und der Erste Weltkrieg, Hamburg 1990.

FISCHER-LICHTE, ERIKA, „Das theatralische Opfer. Zum Funktionswandel von Theater im 20. Jahrhundert", in: ERIKA FISCHER-LICHTE (Hg.), Theater im Prozess der Zivilisation, Tübingen & Basel 2000, 137-156.

— „Verwandlung als ästhetische Kategorie. Zur Entwicklung einer neuen Ästhetik des Performativen", in: ERIKA FISCHER-LICHTE, FRIEDEMANN KREUDER & ISABEL PFLUG (Hg.), Theater seit den 60er Jahren, Tübingen & Basel 1998, 21-91.

FLEX, WALTER, Der Wanderer zwischen beiden Welten (1917), Kiel 1998.

FRIEDLÄNDER, SAUL, Kitsch und Tod. Der Widerschein des Nazismus, München & Wien 1984.

GAJEK, ESTHER, „Germanenkunde und Nationalsozialismus. Zur Verflechtung von Wissenschaft und Politik am Beispiel Otto Höflers", in: RICHARD FABER (Hg.), Politische Religion – religiöse Politik, Würzburg 1997, 173-204.

GINZBURG, CARLO, „Germanische Mythologie und Nazismus. Über ein altes Buch von George Dumézil", in: Tumult. Schriften zur Verkehrswissenschaft, Wien 1993, 70-94.

GÜNTHER, HANS F. K., Führeradel durch Sippenpflege. Vier Vorträge, München 1936.

HAUER, WILHELM, Die Religionen. Ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit, Band I (ein zweiter Band wurde nicht publiziert), Stuttgart 1923.

HIMMLER, HEINRICH, Geheimreden 1933–1945, hrsg. von BRALEY F. SMITH, Frankfurt a. M. 1974.

HÖFLER, OTTO, Kultische Geheimbünde der Germanen, Bd. I, Frankfurt a. M. 1934.

HÜPPAUF, BERND, „Schlachtenmythen und die Konstruktion des ‚Neuen Menschen'", in: GERHARD HIRSCHFELD & GERD KRUMEICH in Verbindung mit IRINA RENZ (Hg.), Keiner fühlt sich hier mehr als Mensch... Erlebnis und Wirkung des Ersten Weltkriegs, Stuttgart 1993, 43-84.

KAUFMANN, GÜNTHER (Hg.); Langemarck. Das Opfer der Jugend an allen Fronten, Stuttgart 1938.

KETELSEN, UWE K., „‚Die Jugend von Langemarck'. Ein poetisch-politisches Motiv der Zwischenkriegszeit", in: THOMAS KOEBNER, ROLF-PETER JANZ & FRANK TROMMLER (Hg.): ‚Mit uns zieht die neue Zeit'. Der Mythos Jugend, Frankfurt a. M. 1985, 68-96.

KIPPENBERG, HANS G., „Rivalität in der Religionswissenschaft. Religionsphänomenologen und Religionssoziologen als kulturkritische Konkurrenten", in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 2 (1994), 69-89.

— Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997.

KIPPENBERG, HANS G. & KOCKU VON STUCKRAD, Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe, München 2003.

KOHL, KARL-HEINZ, Abwehr und Verlangen. Zur Geschichte der Ethnologie, Frankfurt a. M. 1987.

KRAMER, FRITZ, Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. 1977.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

KRECH, VOLKHARD, Wissenschaft und Religion. Studien zur Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933, Tübingen 2002.

KRECH, VOLKHARD & HARTMANN TYRELL (Hg.), Religionssoziologie um 1900, Würzburg 1995.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, Das Ende des Totemismus (franz. Original 1962), Frankfurt a. M. 1968.

MANNHARDT, WILHELM, Die Korndämonen. Beitrag zur Germanischen Sittenkunde, Berlin 1868.

MEIER, MICHA, „Zum Problem der Existenz kultischer Geheimbünde bei den frühen Germanen. Tacitus, *Germania* Kap. 31, 38 und 43", in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 51 (1999), 322-341.

MOSSE, GEORGE L., Gefallen für das Vaterland. Nationales Heldentum und namenloses Sterben, Stuttgart 1993.

NANKO, ULRICH, Die Deutsche Glaubensbewegung. Eine historische und soziologische Untersuchung, Marburg 1993.

NIEM, CHRISTINA, „ Lily Weiser-Aall (1898–1987). Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte der Volkskunde", in: Zeitschrift für Volkskunde 94/1 (1998), 25-52.

PROSS, HARRY, Jugend, Eros, Politik. Die Geschichte der deutschen Jugendverbände, München, Bern & Wien 1964.

REITER, MICHAEL, Opferordnung. Das philosophische Unbehagen in der modernen Kultur und die Faszination der Gewalt im Ersten Weltkrieg, Dissertation FU Berlin 1994.

ROSENBERG, ALFRED, Der Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts: eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit, München 1930.

SCHEIL, HANS, Langemarck. Opfergang einer heldischen Jugend, Breslau 1934.

SCHIRACH, BALDUR VON, „Hitlerjugend – Träger des Erbes von Langemarck,", in: GÜNTHER KAUFMANN (Hg.), Langemarck. Das Opfer der Jugend an allen Fronten, Stuttgart 1938, 14-24.

SCHNURBEIN, STEFANIE VON, „Geheime kultische Männerbünde bei den Germanen – Eine Theorie im Spannungsfeld zwischen Wissenschaft und Ideologie", in: GISELA VÖLGER & KARIN VON WELCK (Hg.), Männerbande/Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich, 2 Bde., Köln 1990, Bd. 2, 97-102.

SCHÜTTPELZ, ERHARD, „Wunsch, Totemist zu werden. Robertson Smiths totemistische Opfermahlzeit und ihre Fortsetzungen bei Émile Durkheim, Sigmund Freud und Elias Canetti", in: ANNETTE KECK, INKA KORDING & ANJA PROCHASKA (Hg.), Verschlungene Grenzen. Anthropophagie in Literatur und Kulturwissenschaften, Tübingen 1999, 273-296.

SCHURTZ, HEINRICH, Urgeschichte und Kultur, Leipzig & Wien 1900.

— Altersklassen und Männerbünde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft, Berlin 1902.

SCHWARZ, HANS, Die Wiedergeburt des heroischen Menschen, Berlin 1930.

SEE, KLAUS VON, „Das ‚Nordische' in der deutschen Wissenschaft des 20. Jahrhunderts", in: Jahrbuch für Internationale Germanistik 2 (1982), 8-38.

SOMBART, NICOLAUS, „Männerbund und politische Kultur in Deutschland", in: JOACHIM H. KNOLL & JULIUS H. SCHOEPS (Hg.), Typisch deutsch: Die Jugendbewegung. Beiträge zu einer Phänomenengeschichte, Opladen 1988, 155-176.

SPEHR, HARALD, „Waren die Germanen ‚Ekstatiker'?", in: Rasse. Monatszeitschrift der nordischen Bewegung 3 (1936), Heft 9, 394-400.

STRAWINSKY, VERA & ROBERT CRAFT (Hg.), Strawinsky, New York 1978.

TENBRUCK, FRIEDRICH H., „Die Religion im Maelstrom der Reflexion", in: JÖRG BERGMANN, ALOIS HAHN & THOMAS LUCKMANN (Hg.), Religion und Kultur, Opladen 1993, 31-67.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

TURNER, VICTOR, „Betwixt and Between. The Liminal Period in *Rites de Passage*", in: DERS., The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual, Ithaca & London 1967, 93-111.

— Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur (engl. Original 1969), Frankfurt a. M. 1989.

VERSNEL, HENRIK, Transition and Reversal in Myth and Ritual, Leiden etc. 1993.

WEBER, MAX, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, hrsg. von JOHANNES WINCKELMANN, 5. Aufl., München 1972.

WEISER, LILY, Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde. Ein Beitrag zur deutschen und nordischen Altertums- und Volkskunde, Bühl 1927.

WIDDIG, BERND, Männerbund und Masse. Zur Krise männlicher Identität in der Literatur der Moderne, Opladen 1992.

ZENCK, MARTIN, „Ritual or Imaginary Ethnography in Stravinsky's *Le sacre du printemps*", in: The World of Music. Journal of the Department of Ethnomusicology, Otto-Friedrich University of Bamberg 40/1 (1998), 61-78.

ZIEGE, EVA-MARIA, Mythische Kohärenz. Diskursanalyse des völkischen Antisemitismus, Konstanz 2002.

ZIMMERMANN, HARM-PETER, „Männerbund und Totenkult", in: Kieler Blätter zur Volkskunde 26 (1994), 5-27.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

Erfundene Vergangenheiten

Ethnische Reaktionen auf den Prozess der Globalisierung

KARL-HEINZ KOHL

1. Kolonialismus und Globalisierung

Die Folgen des gegenwärtigen Globalisierungsschubs haben uns so in ihren Bann geschlagen, dass uns die historische Dimension dieses Vorgangs zunehmend aus dem Blick zu geraten scheint. Nur allzu oft wird in den gegenwärtigen Debatten übersehen, dass sich im Gefolge des europäischen Kolonialismus schon im neunzehnten Jahrhundert weltumspannende Handelssysteme entwickelt hatten. Der durch die imperiale Expansion Europas, durch Waren- und Kapitalexporte ausgelöste politische, ökonomische und kulturelle Globalisierungsprozess war durch die beiden Weltkriege und die Epoche des Kalten Krieges zunächst unterbrochen worden, um nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Staatensysteme umso forcierter wieder einzusetzen. So konnte erst gegen Ende des zwanzigsten Jahrhunderts wieder ein globales Handelsvolumen erreicht werden, das dem vor dem Ersten Weltkrieg entsprach.

Mögen die politischen Lehren des Marxismus auch gescheitert sein, so muss man dem ökonomischen Analytiker Karl Marx doch hoch anrechnen, dass er die heute als Globalisierung bezeichnete historische Entwicklung schon Mitte des neunzehnten Jahrhunderts hellsichtig vorausgesehen und für sie – gewiss nicht zu Unrecht – die expansive Kraft des Kapitals verantwortlich gemacht hat. In seinen *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie* schreibt er unter anderem:

> Das Kapital treibt dieser seiner Tendenz nach eben so sehr hinaus über nationale Schranken und Vorurteile, wie über Naturvergötterung, und überlieferte, in bestimmten Grenzen selbstgenügsam eingepfählte Befriedigung vorhandener Bedürfnisse und Reproduktion alter Lebensweise. Es ist destruktiv gegen alles dies und beständig revolutierend, alle Schranken niederreißend, die die Entwicklung der Produktivkräfte, die Erweiterung der Bedürfnisse, die

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

Mannigfaltigkeit der Produktion und die Exploitation und den Austausch der Natur- und Geisteskräfte hemmen.[1]

Und im selben Zusammenhang fällt auch sein häufig zitierter Satz: „Hence the great civilising influence of capital, seine Produktion einer Gesellschaftsstufe, gegen die alle früheren nur als *lokale Entwicklungen* der Menschheit und als *Naturidolatrie* erscheinen."[2] Was Marx unter diesen lokalen Entwicklungen verstand, die im Zuge des durch den Selbstverwertungszwang des Kapitals ausgelösten Verwestlichungsprozesses hinweggefegt werden würden, hat er einige Jahre zuvor in einer Serie von Zeitungsartikeln zur britischen Herrschaft in Indien[3] dargelegt: kleine geschlossene Lokalgemeinschaften, von denen jede ihre unabhängige Organisation hatte, die von dem lebten, was sie selbst produzieren konnten und deren vorherrschende Religion die Naturanbetung war.

Marx war zwar der erste, der die Dynamik der kapitalistischen Wirtschaftsordnung für das von ihm begrüßte Ende dieser seiner Ansicht nach bornierten Lokalkulturen verantwortlich gemacht hatte, er war jedoch keineswegs der Erste und Einzige, für den der Untergang nicht nur der eigentlichen „Naturvölker", sondern auch jener „halb barbarischen, halb zivilisierten Gemeinwesen",[4] wie sie sich etwa in Indien fanden, unter dem Einfluss des Kolonialismus ausgemachte Sache zu sein schien. Die Sorge darüber, dass die Ausbreitung europäischer Herrschafts- und Wirtschaftsformen auch eine Zerstörung der zahllosen kulturellen „lokalen Entwicklungen der Menschheit" zur Folge haben werde, ist fast so alt wie die Geschichte des europäischen Kolonialismus selbst. Sie war durchaus berechtigt, wenn man sich vergegenwärtigt, wie viele Menschen entweder der Gewalt der kolonialen Eroberer oder den von ihnen ausgebreiteten Krankheiten zum Opfer gefallen waren. Auf die physischen Genozide würden, so glaubte man, kulturelle Genozide eines ungleich größeren Ausmaßes folgen, weniger verursacht durch Feuer und Schwert als durch europäische Warenimporte, die nicht nur neue Bedürfnisse weckten, sondern auch die ökonomischen Grundlagen der bis dato selbstgenügsamen kleinen Lokalgemeinschaften sprengten. Marx sah in der Wirkung des englischen Dampfes und Freihandels die Ursachen für „die größte, und, die Wahrheit zu sagen, einzige *soziale* Revolution [...], die Asien je gesehen"[5]. Andere Philosophen und Schriftsteller, aber auch Kolonialbeamte, Missionare und vor allem Ethnologen, die sich einen Teil von Sympathie gegenüber diesen Kulturen bewahrt hatten, beklagten zwar diese desaströsen Entwicklungen, waren aber ebenfalls überzeugt davon, dass die

1 MARX o. J., 313.
2 Ebd.
3 Vgl. MARX 1975a und 1975b.
4 MARX 1975a, 132.
5 Ebd.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

diversen Lokalkulturen dem Druck der westlichen Zivilisation nicht würden standhalten können.

Diese düsteren Prognosen haben sich – wir wissen dies inzwischen – nur zu einem Teil bestätigt. Niemand wird bezweifeln wollen, dass Hunderte von Kulturen und Sprachen der militärischen, technischen und ökonomischen Expansionsgewalt des Westens zum Opfer gefallen und entweder ganz untergegangen sind oder ihre Eigenständigkeit verloren haben. Gleichwohl steht eine totale Verwestlichung der Erde, eine homogene Monokultur, die an die Stelle der Vielfalt der vielen kleinen heterogenen Kulturen getreten wäre, immer noch in weiter Ferne. Sie ist bis heute eine Negativutopie geblieben, oft beschworen, aber nicht realisiert.

2. Die Ziele der kolonialen Unabhängigkeitsbewegungen und ihr Scheitern

Nach dem Ende der kolonialen Ära schien es zunächst so, als würden sich die Länder der Dritten Welt in politischer, ökonomischer und kultureller Hinsicht ganz an den Westen anpassen. Viele Führer der antikolonialen Widerstandsbewegungen, und zwar oft sogar die bedeutendsten unter ihnen, waren in Europa ausgebildet worden und hatten sich von ihrer Jugend an an westlichen Vorstellungen und Normen orientiert. Leopold Sédar Senghor, der erste Staatspräsident des unabhängigen Senegal, hatte in Paris Philosophie studiert, später an französischen Provinzgymnasien unterrichtet und im Zweiten Weltkrieg als Soldat auf Seiten Frankreichs gekämpft. Mahatma Gandhi war im Alter von neunzehn Jahren nach England gelangt, wo er Latein, Physik und Rechtswissenschaft studierte, um nach Abschluss seiner Ausbildung zunächst in einer südafrikanischen Rechtsanwaltskanzlei zu arbeiten. Jomo Kenyatta, der erste Präsident Kenias, war ein Schüler des Ethnologen Bronislaw Malinowski, bei dem er in London studiert hatte und mit einer Arbeit über die Kikuyu promoviert wurde. Ho Chi Minh, der Vietnam in die Unabhängigkeit führte, arbeitete mehrere Jahre als Journalist und Fotograf in Paris, bis er aufgrund seiner Mitgliedschaft in der kommunistischen Partei aus Frankreich ausgewiesen wurde. Kwame Nkrumah schließlich, der radikale Vorkämpfer des Panafrikanismus, war an einer amerikanischen Universität ausgebildet worden, an der er Kurse in Volkswirtschaft, Soziologie und Theologie belegt hatte. Alle hatten es sich zur Aufgabe gemacht, ihre Länder von der europäischen Kolonialherrschaft zu befreien. Dieser Kampf erfolgte aber gerade im Namen der westlichen Werte, der großen Ideale von Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit, die die Aufklärung hervorgebracht hatte und die als unveräußerliche Rechte aller Menschen galten. Die Unterdrückung eines Volkes durch ein anderes stellte einen Verstoß gegen diese Leitvorstellungen dar.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

Der Kolonialismus hatte die Aufklärung verraten, und der Kampf gegen die Herrschaft der Kolonisten war keineswegs ein Kampf gegen, sondern weit eher ein Kampf für die großen Ideen der westlichen Zivilisation. Gandhi hätte sicher nie daran gedacht, in Indien wieder die Hindu-Herrscher an die Macht bringen zu wollen, Senghor oder Nkrumahs Absicht war es keineswegs, die alten Stammesordnungen wieder einzurichten oder gar das sakrale Königtum zu restaurieren. Demokratie, Gleichheit vor dem Gesetz, wirtschaftlicher Fortschritt, eine gemäßigte Form des Sozialismus und der Anschluss ihres Landes an das globale Handelsnetz waren die Zielvorstellungen, die die Führer der Unabhängigkeitsbewegungen teilten. Nichts aber hätte ihnen ferner gelegen, als die präkolonialen Zustände wiederherstellen zu wollen.

Ein grundlegender Wandel hat sich in dieser Hinsicht erst in den siebziger Jahren vollzogen. Ausgelöst worden war er durch das Fehlschlagen der Hoffnungen, die man in den Ländern der Dritten Welt in ein schnelles ökonomisches Wachstum und in den Prozess des sogenannten *Nation-Building* gesetzt hatte. In vielen afrikanischen Staaten erwiesen sich die aus der Kolonialzeit ererbten interethnischen Konflikte als struktureller Hemmschuh. Die aus ihnen hervorgehenden ökonomischen, rechtlichen und politischen Probleme konnten mit den klassischen Mitteln des demokratischen Rechtsstaates nicht gelöst werden. Nur ganz wenige ehemalige Kolonialländer haben kontinuierlich bis heute an den demokratischen Staatsformen festhalten können, die sie sich fast alle unmittelbar nach Erlangung der Unabhängigkeit gegeben hatten. Gravierende wirtschaftliche Probleme traten hinzu. Die Kluft zwischen den reichen Industrie- und den armen Entwicklungsländern vertiefte sich, und die wirtschaftliche Abhängigkeit von den Metropolen sollte in der Epoche des Postkolonialismus größer werden als sie zu den Zeiten des Kolonialismus je gewesen war. Das westliche Entwicklungsmodell erwies sich als Irrweg – ein Prozess, der im Übrigen zur Aufgabe so gut wie aller bis Ende der siebziger Jahre entworfenen entwicklungssoziologischen Theorien führte[6] –, während allmählich alle politischen Schranken fielen, die den ökonomischen Globalisierungsprozess bis dahin noch im Zaum gehalten hatten. Zugleich mit den Warenimplantaten der großen Industrienationen drangen westliche Vorstellungen, Normen und Werte, an denen sich zu orientieren bis dahin vorwiegend Sache der Eliten gewesen war, nun auch in den Binnenbereich der postkolonialen Gesellschaften vor. Die internationale Tourismusindustrie, die seit den achtziger Jahren immer höhere Steigerungsraten erlebte,[7]

6 Vgl. MENZEL 1992.

7 „Mitte der achtziger Jahre (1985) empfingen die sechzehn Millionen Bewohner Malaysias drei Millionen Touristen pro Jahr, sieben Millionen Tunesier zwei Millionen Touristen und drei Millionen Jordanier zwei Millionen" (HOBSBAWM 1994, 455).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

erschloss bald die abgelegensten Winkel der Erde.[8] Auf der anderen Seite setzte die große Welle der Arbeitsmigrationen aus den ländlichen Regionen Lateinamerikas, Nord- und Westafrikas, Südasiens und Indonesiens in die traditionellen Industriemetropolen Nordamerikas und Europas wie auch in die sich industrialisierenden Staaten Südostasiens ein.

Wie die kulturelle Verwestlichung – zumindest in den Köpfen der politischen Eliten – dem ökonomischen Globalisierungsprozess vorausgegangen war, begann sich die Reaktion auf die Beschleunigung dieses Prozesses zunächst im Bereich des Kulturellen zu artikulieren. Weit davon entfernt, eine Nivellierung bestehender Unterschiede zu bewirken, wurde die verstärkte Konfrontation mit den meist als dekadent empfundenen Lebensformen, Moralvorschriften und Wertvorstellungen des Westens als Bedrohung empfunden. Es setzte ein Vorgang ein, den man mit Hegelschen Begriffen als einen Prozess der Selbstbewusstwerdung mittels der Entzweiung von sich selbst bezeichnen möchte. Die Auseinandersetzung mit dem Fremden führte zu einer Besinnung auf die eigenen kulturellen Überlieferungen. Im Sinne ethnischer Selbstbehauptung wurden neue Abgrenzungen vorgenommen. Es ging dabei nicht zuletzt um eine Wiedergewinnung der eigenen kulturellen Vergangenheit, die gerade in den Fällen, in denen sie durch den europäischen Kolonialismus zerstört worden war, mühsam rekonstruiert werden musste, und zwar paradoxerweise oft anhand der Informationen und Daten, die von Kolonialbeamten, Missionaren und Ethnologen in der kolonialen Ära gesammelt worden waren. Ein Prozess der Retraditionalisierung setzte ein, der sich im Bereich der Religion, der islamischen zumal, als sogenannter Fundamentalismus äußerte, der aber weit mehr als nur diese eine Ebene umfasste. Cum grano salis lassen sich drei Formen der kulturellen Reaktion auf den Prozess der Globalisierung unterscheiden, die im Folgenden anhand von Beispielen näher erläutert werden sollen: die *kulturelle Nostrifizierung*, die *kulturelle Rekonstruktion* und die *fundamentalistische Reduktion*.

3. Kulturelle Nostrifizierung

Der Begriff Nostrifizierung stammt aus der Sprache der Jurisprudenz. Aus den lateinischen Wörtern *nostrum* und *facere* abgeleitet, bedeutet er eigentlich „zum unseren machen" und wird etwa im Recht für die Anerkennung der Gleichwertigkeit eines ausländischen mit einem deutschen Prüfungsabschluss angewandt. Daneben findet sich Nostrifizierung auch ganz allgemein als

8 Mit welchen Folgen, das hat unter anderem DENNIS O'ROURKE in seinem Dokumentarfilm *Cannibal Tours* über die Kurzausflüge europäischer Touristen in das Innere Neuguineas gezeigt.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

Synonym für „Einbürgerung" gebraucht. Unter *kultureller Nostrifizierung* möchte ich im Anschluss an Justin Stagl[9] die meist unbewusst vor sich gehenden Formen der Übernahme und Eingliederung fremder Kulturelemente in den eigenen kulturellen Traditionszusammenhang verstehen. In der Sprachgeschichte lassen sich solche Vorgänge sehr häufig beobachten. Wer ist sich zum Beispiel noch dessen bewusst, dass uns so geläufige Wörter wie „Kalk", „Mauer" oder „Fenster" lateinischen Ursprungs sind? In die germanischen Sprachen haben diese Bezeichnungen Eingang gefunden, weil in unseren Breiten der Steinbau bis zur Ankunft der Römer unbekannt war. Die aus Steinen aufgeführte Mauer wie auch das Wort, mit dem es bezeichnet wird, sind mithin eigentlich Erbstücke unserer eigenen kolonialen Vergangenheit, die wir uns indes vollständig angeeignet haben und deren Ursprung im kollektiven Gedächtnis ausgelöscht erscheint.

Nostrifizierungsprozesse dieser Art haben sich auch in der Geschichte der Beziehungen Europas zu den kolonisierten außereuropäischen Völkern immer wieder ereignet. Von besonderer Bedeutung sind dabei die Fälle, in denen die Herkunft bestimmter Innovationen aus fremden Kulturen geleugnet und sie mit Hilfe umgedeuteter mythischer Überlieferungen zum Ureigenen erklärt wurden und auch weiterhin werden.

Ein klassisches Beispiel aus der späten Kolonialgeschichte sind die melanesischen Cargo-Kulte. Zahlreiche Bevölkerungsgruppen Neuguineas und der melanesischen Inselwelt haben die Konfrontation mit den ihnen technologisch und militärisch überlegenen britischen Kolonisatoren dadurch zu bewältigen versucht, dass sie deren Stahlwerkzeuge, Feuerwaffen, Konservendosen und vieles andere mehr als Produkte ihrer eigenen Ahnen ausgaben. Die religiösen Führer dieser Kultbewegungen glaubten, die Europäer hätten sich widerrechtlich die Schiffsladungen angeeignet, die ihnen von ihren Vorfahren aus dem Jenseits geschickt worden wären. Durch neu geschaffene Rituale, die sich zum Teil an den militärischen Zeremonien der britischen Soldaten orientierten, hofften sie, in den Besitz des ihnen rechtmäßig zustehenden Cargo zu gelangen. Im Hochland von Neuguinea errichtete man Attrappen von Flugzeugen, in den Küstenregionen Telegraphenstangen und Antennenmasten, um die Wiederkehr der Ahnen zu beschleunigen. In der älteren Forschung sind die Cargo-Kulte meist als religiöse Vorformen antikolonialer Widerstandsbewegungen gedeutet worden. Den ihnen zugrunde liegenden Versuch einer Nostrifizierung des Fremden hat man zwar auch gesehen, gegenüber den chiliastischen Aspekten aber eher unterbewertet.[10]

Die Imagination, dass der Westen seine Macht und technologische Überlegenheit einem Diebstahl, einem Betrugsmanöver oder einer anderen Form der widerrechtlichen Aneignung des Eigenen verdankt, die sich in ferner Vergangenheit ereignet habe, lässt sich heute nicht nur in Melanesien finden.

9 Vgl. STAGL 1981.
10 Vgl. JEBENS & KOHL 1999.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

In Jibrillaram, einem nordnigerianischen Dorf an den Ufern des Tschadsees, hatte ich 1999 Gelegenheit, mit einem alten Mullah zu sprechen, der mir versicherte, das Geheimnis der westlichen Technologien hätte auf den ersten Seiten des Koran gestanden. Die Europäer hätten diese Seiten allerdings aus dem Koran gerissen und würden sie seither unter Verschluss halten. Allein deshalb, weil sie dieses ursprünglich dem Propheten geoffenbarte Geheimnis besäßen, wären sie in der Lage, so erstaunliche Dinge wie Automobile, Flugzeuge oder Computer produzieren und auch unterhalten zu können. Unter der Bevölkerung von Ostflores heißt es ähnlich, dass die Völker des Westens ihre Wohlhabenheit einem legendären Baum des Reichtums verdankten, der ursprünglich in einem ihrer Dörfer gestanden habe und von den Weißen gestohlen worden sei.[11] Eine kannibalische Variante dieser Geschichte ist unter der indigenen Bevölkerung Perus im Umlauf. Bei ihnen kursiert nämlich die Überlieferung, dass die Flugzeuge der Amerikaner nur dann funktionieren könnten, wenn man sie mit dem Körperfett von Indios schmiert, die man zu diesem Zweck fange, schlachte und ausweide.

Es sind dies zugegebenermaßen krude und mehr oder weniger naive Volkserzählungen, die man dennoch nicht so ohne weiteres abtun sollte. Nimmt man sie als in plastische Metaphern gekleidete Kollektiverinnerungen, dann lässt sich nicht leugnen, dass ein großer Teil des Reichtums der industrialisierten Länder auf der Ausbeutung und Versklavung der Völker der sogenannten Dritten Welt beruht. Unter sozialpsychologischen Gesichtspunkten betrachtet liegt der Wert dieser Volksüberlieferungen indes auf der Hand: Indem sie das machtvolle Fremde zum Eigenen erklären, kompensieren sie das offensichtliche Gefühl der Unterlegenheit, das durch die Konfrontation mit der Technologie und den materiellen Reichtümern des Westens ausgelöst wurde.

Freilich muss die Nostrifizierung des Fremden nicht notwendig mit einer solchen Intentionalität erfolgen, sie kann auch in weit unbefangenerer, oft sogar spielerischer Form vor sich gehen. Vor dem Beginn der großen Atombombentestserien auf der Bikini-Inselgruppe waren deren Bewohner von den amerikanischen Streitkräften auf unfruchtbare Nachbaratolle umgesiedelt worden, wo sie bis heute wohnen und von den Lebensmittelversorgungen der Amerikaner leben. Menschen, die über Jahrhunderte hin in einer der abgelegensten Zonen der Erde gelebt und deren technologische Kenntnisse nur geringe Fortschritte gemacht hatten, waren mit einem Mal nicht nur mit einer der katastrophalsten Erfindungen der Moderne, sondern auch mit der amerikanischen Konsum- und Unterhaltungswelt konfrontiert worden. Der in den USA lehrende Ethnologe M. Carrucci hat die Bikinier von Mitte der siebziger Jahre bis in die neunziger Jahre hinein wiederholt besucht, um herauszufinden, wie sie mit dieser doppelten Herausforderung fertig geworden sind. Die

11 Vgl. KOHL 1990.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

Ergebnisse seiner Untersuchungen zeigen, dass es den Bikiniern gelungen ist, das schmerzvolle Trauma der unwiederbringlichen Zerstörung ihrer Lebenswelt durch ein Amalgam von eigenen und fremden Überlieferungen zu bewältigen. Es ist das christliche Weihnachtsfest selbst, das sie an indigene Überlieferungen angepasst und in den Dienst kollektiver Erinnerungsarbeit gestellt haben. Das Fest wird heute von mehreren, miteinander konkurrierenden Vereinen vorbereitet, die Spiele und Tänze einüben. Die Kostümierungen der Teilnehmer, ihre Aufführungen von militärischen Drillübungen, modernen Discotänzen und Kampfszenen enthalten Elemente, die sie aus chinesischen Kung-Fu-Filmen, amerikanischen *Space Operas* und anderen Produkten der Medienkultur bezogen haben. Beim Fest zentrieren sich die Aufführungen auf zwei durch Tänzer dargestellte Personen, den gütigen einheimischen Gott Jebro, der mit Jesus Christus gleichgesetzt wird, und seinen Gegenspieler Etao, eine Trickstergestalt ihres eigenen traditionellen Pantheons, von der sie glauben, dass sie die Atombombe erfunden und das Geheimnis ihrer Herstellung den Amerikanern verraten habe. Höhepunkt des modernen Weihnachtsfests der Bikinier ist die Explosion eines Sprengsatzes, der einen „magischen Baum" enthüllt, an dem die Geschenke aufgehängt sind. Der Weihnachtsbaum steht so für die zerstörerische Gewalt ebenso ein wie für die unerwartete Fülle an Gaben, die die Atomexplosionen auf ihrer Heimatinsel für sie zur Folge hatte.[12]

Die Bikinier sind im übrigen keineswegs das einzige der von europäischen Missionaren zum Christentum bekehrten Südseevölker, die die neue Religion mit Elementen ihrer alten verschmolzen und in den eigenen Überlieferungszusammenhang eingegliedert haben. Auf Fiji etwa, einer wegen der Wildheit ihrer nacktgängerischen und angeblich kannibalischen Bewohner unter den Seeleuten des neunzehnten Jahrhundert berüchtigten Insel, wird das Wesleyansche Christentum heute als wesentliches Element des alten *Kastom*, des überlieferten Brauchtums, angesehen. „Wie sollen wir unser traditionelles Brauchtum aufrechterhalten, wenn die Leute sich so aufführen" – so äußerte sich einmal eine ältere fijianische Frau in der Tageszeitung ihrer Heimatstadt über europäische Touristen, die nackt am Strand gebadet hatten.[13] Das nostrifizierte Christentum ist mittlerweile ein integraler Bestandteil der kulturellen Identität von Fiji. Den landbesitzenden, reichen Einheimischen dient es heute der Abgrenzung gegenüber den Westlern mit ihren verkommenen Sitten ebenso wie gegenüber den armen moslemischen und hinduistischen Arbeitsmigranten aus Indien, die auf ihrer Insel inzwischen die Bevölkerungsmehrheit stellen. Die Verhältnisse auf anderen polynesischen und melanesischen Inseln sehen ganz ähnlich aus. Während sich in Europa die Kirchen leeren, feiert in den Ländern der so genannten Dritten Welt ein an die heimischen Bräuche adaptiertes Christentum seine Triumphe. Das katholische Priester-

12 Vgl. KRAMER 2000, 48ff.
13 SAHLINS 2000, 514f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

seminar mit der höchsten Zahl von jährlichen Absolventen befindet sich nicht mehr in Rom, sondern in Ledalero, einem kleinen Ort auf der ostindonesischen Insel Flores.

Während Missionare sich über den nachhaltigen Erfolg ihrer Arbeit nur freuen können, dürften die Regisseure von modernen Unterhaltungsfilmen eher verblüfft darüber sein, dass sie auf dem Gebiet der Bekehrungsarbeit inzwischen zu Konkurrenten der Kirchen geworden sind. Denn kulturellen Nostrifizierungs- und Umdeutungsprozessen unterliegen im Zeitalter der Globalisierung auch die populären Figuren der amerikanischen und ostasiatischen Filmindustrie wie James Bond, Rambo, Terminator oder Bruce Lee. Haben sie in den visuellen Erzählungen der europäischen Moderne die Plätze antiker Heroen, eines Herakles, Theseus oder Odysseus eingenommen, so finden sie in den postmodernen Gesellschaften Afrikas, Ozeaniens und Südamerikas als Geister oder Halbgötter in den Bereich der religiösen Vorstellungen Eingang. In der Armee der 140 000 Geister, die während des Bürgerkriegs in Uganda den Holy-Spirit-Soldaten der Prophetin Alice Lakwana zu manchem Sieg über die staatlichen Truppen verholfen hatten, diente u.a. auch James Bond.[14] In Brasilien sind es die Anhänger der synkretistischen Besessenheitskulte wie Candomblé und Umbanda, die neben den Orisha-Gottheiten der westafrikanischen Yoruba und einigen großen Heiligen der katholischen Kirche auch moderne Filmfiguren in ihr Pantheon aufgenommen haben. In den Séancen werden sie von den einheimischen Priestern so lange beschworen, bis sie von Teilnehmern Besitz ergreifen, durch deren Mund sprechen und ihre Kräfte zur Heilung von Kranken einsetzen.

4. Die kulturelle Rekonstruktion

Erscheint die kulturelle Nostrifizierung als eine mehr oder weniger spontane Antwort auf den Globalisierungsdruck von Gesellschaften, die sich noch genügend Eigendynamik bewahrt haben, um auf die Herausforderung der kulturellen Überfremdung angemessen und flexibel zu reagieren, so lässt sich das Phänomen der *kulturellen Rekonstruktion* vor allem bei solchen ethnischen Gruppen beobachten, die sich westlichen Lebensformen und Werten bereits seit langem assimiliert hatten. Hier geht es weniger um eine Aneignung des Fremden als um eine Wiedergewinnung des Eigenen. Vergessene, verschüttete oder verdrängte Traditionen werden wieder belebt und stark emotional besetzt, um auf diese Weise eine im Grunde artifizielle Gruppenidentität zu kreieren. Die Berufung auf eine gemeinsame Abstammung und wechselseitige verwandtschaftliche Bindungen, auf eine gemeinsame, oft freilich schon

14 Vgl. BEHREND 1992.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

lange nicht mehr gesprochene und künstlich wieder belebte Sprache, auf eine gemeinsame Religion und auf einen Set von Wertvorstellungen, den alle teilen oder besser: teilen sollten, dient dem Zweck der Erzeugung eines neuen „Wir-Bewusstseins". Vom klassischen Nationalismus unterscheiden sich diese ethnischen Revitalisierungsbewegungen eigentlich nur durch die geringere demographische Größe jener Gruppen, die nach ihren gemeinsamen historischen Wurzeln suchen. Dem Nationalismus gleichen sie im Übrigen auch darin, dass sie in ihren Anfängen oft gar keine Volksbewegungen darstellten, sondern von Intellektuellen ins Leben gerufen werden, die hinsichtlich ihrer individuellen Biographie häufiger zwischen den Kulturen als in ihrer eigenen Kultur aufgewachsen waren.

Bemühungen der Wiedergewinnung der eigenen kulturellen Identität durch das Mittel der historischen Rekonstruktion sind seit Ende der sechziger Jahre vor allem bei solchen Bevölkerungsgruppen aufgetreten, die als ethnische Minoritäten in den reichen angelsächsischen Industriegesellschaften lebten, in die sich die früheren Siedlerkolonien verwandelt hatten. Beispielhaft hierfür sind in Nordamerika die zunächst vor allem von indigenen Intellektuellen wie etwa Vine Deloria gegründeten indianischen Widerstandsbewegungen, die unter anderem auch in Reaktion auf den Vietnamkrieg entstanden waren, der die Erinnerung an die koloniale Vergangenheit des weißen Amerika wieder wach werden ließ. In Australien formierte sich in etwa derselben Dekade die Landrechtsbewegung der Aborigines, der es gelang, die rechtliche Gleichberechtigung der Urbevölkerung des Landes und die Rückgabe ihrer von der Regierung oder auch von privaten Farm- und Bergbaubetrieben enteigneten Territorien zu erreichen. Für Neuseeland sei schließlich die Maoritanga-Bewegung genannt, die ähnliche Ziele verfolgt. Heute gibt es solche ethnizistischen Revitalisierungsbewegungen auch bei zahlreichen anderen indigenen Gesellschaften Asiens, Nord- und Südamerikas, Afrikas und Ozeaniens.

Die verschiedenen Globalisierungswellen der letzten Jahrzehnte waren sowohl Auslöser als auch Voraussetzung für den Erfolg der Wiederbelebung ethnischer Traditionen. Einerseits erzeugte die über die Waren, die Märkte und die Medien erfolgende ständige Konfrontation mit dem Lebensstil und den Wertvorstellungen der weißen Mehrheitsbevölkerung den Widerstand, der zum Rekurs auf die eigenen Traditionen führte, andererseits stellte die weltweite Vernetzung der Kommunikations- und Informationsindustrie ein wichtiges öffentliches Forum zur Durchsetzung der eigenen Interessen dar, und zwar keineswegs nur in demokratischen Staaten wie den USA, Australien oder Neuseeland. Die Unterdrückung und Verfolgung ethnischer Minoritäten auf einer kleinen Insel wie Timor mit ihren gut 300 000 Bewohnern hätte sicher nicht zum Sturz der Regierung des mit über 220 Millionen Bürgern viertgrößten Staates der Erde geführt, wäre hierüber nicht täglich in den Fernsehsendern und Nachrichtenstationen der ganzen Erde berichtet worden.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

Die Globalisierung schuf indes noch eine weitere, nicht weniger wichtige Voraussetzung für die historische Rekonstruktion der kulturellen Traditionen, die im Zuge der Assimilation an die weißen Mehrheitsgesellschaften oder an die dominierenden ethnischen Gruppen in den binnenkolonialen Staaten Afrikas und Asiens weitgehend verloren gegangen waren. Über Jahrhunderte hin waren von Missionaren, Kolonialbeamten und vor allem Ethnologen die Sprachen, die Lebensformen, die sozialen und politischen Organisationsformen, die Religionen und die mythischen Überlieferungen der von den Europäern kolonisierten kleinen Völker, von denen die meisten über keine eigenen schriftlichen Überlieferungen verfügten, sorgsam dokumentiert wurden. Im neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhundert war dies oft noch im Zeichen der so genannten *salvation* oder *urgent anthropology* geschehen, aus der damals weit verbreiteten Sorge heraus, dass man die Sitten und Gebräuche der so genannten Naturvölker so schnell wie möglich aufzeichnen müsse, um sie dem Menschheitserbe zu bewahren, schien ihr baldiges Dahinsterben doch eine ausgemachte Sache. Durch die Globalisierung, die ja auch eine internationale Vernetzung der Wissenschaften zur Folge hatte, sind den Nachfahren dieser Völker, von denen inzwischen viele an amerikanischen und europäischen Universitäten studieren, diese einzigartigen Quellen über ihre eigene kulturelle Vergangenheit zugänglich gemacht worden. In Bibliotheken und Archiven lagernd, sind sie das wichtigste Mittel für eine historische Rekonstruktion ihrer eigenen Traditionen, von denen in der Tat nur allzu viele in Vergessenheit geraten sind.

Was sich hinsichtlich der historischen Rekonstruktion von kulturellen Traditionen in den siebziger und achtziger Jahren in den USA und Australien tat, ist paradigmatisch für zahlreiche ähnliche Vorgänge, die sich im Gefolge der jüngsten Globalisierungswelle auch in Afrika, Süd- und Südostasien beobachten lassen. In den USA wie auch in Australien folgte auf die politischen Bürgerrechtsbewegungen der frühen siebziger Jahre eine Renaissance der Werte und Lebensweisen der Ureinwohner beider Länder. Zumal nachdem mit der Eröffnung von Spielcasinos in Indianerreservationen eine Einnahmequelle entdeckt worden war, der die lange Zeit von hoher Arbeitslosigkeit geplagten und in Armut lebenden Gemeinden unerwartet zu Reichtum kommen ließ, werden in den Schulen der Reservationen die alten indianischen Sprachen wieder gelehrt. Die Gelder aus den Casinos erlauben den Stammesräten der Reservationen Ethnologen einzustellen, die anhand alter ethnographischer Aufzeichnungen Kompendien des kosmologischen und religiösen Wissens ihrer Vorfahren erstellen. Die alten Tänze werden anhand der Bücher ebenso rekonstruiert wie das Schwitzhüttenzeremoniell und andere Festformen. Der indianische Schamanismus erlebt ebenfalls eine Renaissance und ist seit dem Entstehen der New Age-Bewegung für manchen indianischen Medizinmann zu einer lukrativen Beschäftigung geworden. Selbst in Europa finden sich heute die reisenden Schamanen aus dem indianischen

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

Nordamerika, bei denen man gegen teures Geld ein Wochenendseminar in praktischen religiösen Übungen absolvieren kann. Die ethnische Renaissance geht dabei mit einer Idealisierung der eigenen Kultur einher – wie sollte es auch anders sein? Einerseits (und durchaus zurecht) gegen ihre rassische Diskriminierung durch die weiße Mehrheitsbevölkerung ankämpfend, identifizieren sich die intellektuellen Wortführer der Native Americans andererseits mit allen positiven Stereotypen aus der Literatur und den Filmen der Weißen. Sie betrachten sich als Hüter der Natur im Dienste von *Mother Earth* – einer religiösen Ideologie, bei der es sich nachweislich um eine weiße Erfindung des neunzehnten Jahrhunderts handelt, was allerdings an ihrem aktuellen identifikatorischen Wert nichts ändert.

Die Entwicklung unter den australischen Aborigines sieht ganz ähnlich aus. Seit es ihren politischen Führern gelang, weite Teile ihrer alten Stammesterritorien aus Staatsbesitz zurückzuerhalten und die Bergbaugesellschaften zu regelmäßigen Abgaben zu zwingen, hat ein Prozess der kulturellen Restauration eingesetzt. In den Aborigines-Schulen werden die eigenen Sprachen unterrichtet, die überhaupt zu benutzen ihren Kindern vor einigen Jahrzehnten noch verboten war. Unter den Aborigines hat sich eine starke *Outback*-Bewegung entwickelt, deren Anhänger die Ghettos der Vorstädte verlassen haben, um wieder wie ihre Urgroßeltern vom Sammeln und der Jagd zu leben, wenngleich sie zu diesem Zweck heute Geländewagen, Wohnmobile und moderne Jagdwaffen benutzen. Auch die alten Bräuche werden wieder belebt. Die präskriptiven symmetrischen Heiratsformen, für die Australien in der Verwandtschaftsethnologie berühmt geworden ist, erleben eine Renaissance und werden selbst von den Stammesgruppen übernommen, die sie früher nicht praktiziert hatten. Ebenso erleben die Initiationsrituale eine Renaissance. Vor wenigen Jahren ging es durch die australische Presse, dass Charles Perkins, ein seinen Eltern im Alter von sieben Jahren entrissener und in einer weißen Umgebung aufgewachsener Aranda aus Zentralaustralien, der in den 70er Jahren zu einem der erfolgreichsten politischen Aktivisten der Aborigines werden sollte, sich noch im Alter von 50 Jahren den blutigen Einweihungsritualen seines Stammes unterzogen habe. Die Aborigines studieren nicht nur die Quellen sorgfältig, die von weißen Ethnologen über ein gutes Jahrhundert hin über die Sitten und Gebräuche ihrer Vorfahren produziert worden sind, es ist ihnen inzwischen auch gelungen, alle Ethnographien, die Stammesgeheimnisse enthalten, aus den öffentlichen australischen Bibliotheken zu entfernen. Ihre heiligen Gegenstände, die Fadenkreuze und vor allem die steinernen Tjurungas, die als Verkörperungen ihrer totemistischen Ahnen gelten, dürfen schon seit den 80er Jahren in den Museen nicht mehr gezeigt werden.[15] Auch die Filme, die Ethnographen über ihre geheimen Initiationszeremonien drehten, sind dem öffentli-

15 Vgl. ANDERSON 1995.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

chen Leihverkehr entzogen und zentral im *Institute for Aboriginal and Torres Islander Studies* in Canberra thesauriert. Selbst die Ethnologen, die sie selbst hergestellt haben, müssen eine Erlaubnis des entsprechenden Stammesrates vorlegen, wenn sie sich ihre Filme noch einmal ansehen wollen.

Nebenbei sei bemerkt, dass die ethnischen Renaissancen in den USA, in Australien und in Neuseeland, denen entsprechende Bewegungen in Lateinamerika, Asien, Afrika und Ozeanien gefolgt sind, zwar die Bedeutung der Ethnologie unterstreichen, das Fach als wissenschaftliche Disziplin aber vor erhebliche Probleme stellen. Es versteht sich eigentlich von selbst, dass die Protagonisten dieser Bewegungen mit den ethnographischen Berichten und historischen Quellen selektiv umgehen. Ausgewählt wird, was einem idealisierten Selbstbild der eigenen Kultur entspricht. Als man in Deutschland in der Ära des beginnenden Nationalismus Tacitus' *Germania* entdeckte, ist man bei uns ja auch nicht anders vorgegangen. Unter den australischen Aborigines und den Native Americans ließ sich in den letzten Jahren die Tendenz beobachten, in ihren Selbstdarstellungen vor allem die Züge hervorzuheben, die der im Westen modischen Ökologie- und gleichzeitigen New Age-Bewegung entsprachen. Betont wurde die Gestaltung eines Naturverhältnisses, das auf Harmonie und Ausgleich, nicht aber auf Ausbeutung angelegt ist. Oder man stellte die religiösen Überzeugungen der Ahnen als Zeugnisse einer tiefen Spiritualität dar, mit deren Hilfe sich ein neuer Zugang zu den Wurzeln unseres Seins entdecken ließe. Aufgabe einer kritischen Wissenschaft sollte es eigentlich sein, solche und andere idealisierenden Erfindungen zu korrigieren. Das wird gegenwärtig allerdings durch einige Faktoren erschwert. Hierzu zählen auch die Beschränkungen, die sich etwa in den Vereinigten Staaten, in Australien und Neuseeland Ethnologen im Zeichen der politischen Korrektheit selbst auferlegen.

5. Die fundamentalistische Reduktion

Der Fundamentalismus ist ohne Zweifel die spektakulärste Form der gegenwärtigen „Revolten gegen die Moderne".[16] Ursprünglich zur Bezeichnung der Glaubensüberzeugungen prämillenarischer evangelikaler Gruppen in den Vereinigten Staaten geprägt, die den sozialen Wandel zur Industriegesellschaft als „nahende Endzeit" deuteten,[17] wird der Begriff seit den siebziger Jahren vor allem mit bestimmten Strömungen innerhalb der islamischen Welt assoziiert. Der islamische Fundamentalismus, der im populären Diskurs mit den Schreckensbildern öffentlicher Verstümmelungen und Hinrichtungen und

16 HOBSBAWM 1994, 456.
17 KIPPENBERG & STUCKRAD 2003, 168.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

den Ereignissen vom 11. September 2001 verbunden wird, ist für sich genommen freilich nur eine weitere Spielart der kulturellen Selbstbehauptung gegenüber den Einflüssen westlicher Lebensformen. Ähnliche Formen eines Zurück zu den Fundamenten des Glaubens und der Kultur lassen sich auch unter radikalen indischen Hindus, ceylonesischen Buddhisten und als kulturelle Reinigungsbewegung in zahlreichen kleinen Kulturen beobachten. Von der kulturellen Nostrifizierung unterscheidet sich der Fundamentalismus grundlegend darin, dass er alles andere als eine Aneignung des Fremden anstrebt. Das genaue Gegenteil ist der Fall. Ziel des Fundamentalismus ist es, zu den reinen Ursprüngen zurückzufinden, und dieses Programm in die Praxis umzusetzen erfordert gerade eine radikale Entfernung jener Elemente, die dem eigenen Glauben oder der eigenen Kultur im Laufe der Geschichte zugewachsen waren. Das Programm des Fundamentalismus ist daher im Prinzip reduktionistisch. Geschichte wird von ihm wesentlich als Verfallsgeschichte aufgefasst und die Vergangenheit entsprechend verklärt. Hier trifft er sich wieder mit der zweiten Reaktionsform, der kulturellen Rekonstruktion. Allerdings braucht der Fundamentalismus die Vergangenheit nicht neu zu erfinden, für ihn genügt es vielmehr, im gegenwärtigen Zustand der Gesellschaft all das abzustreifen, was als von außen dazugefügt, was als nicht-authentisch erscheint. Dabei gerät er freilich in eine ähnliche Falle wie die ihre eigene Vergangenheit idealisierenden nordamerikanischen und australischen Lokalkulturen. Die Geschichte einer anderthalb Jahrtausende alten religiösen Überlieferung erlaubt schlichtweg nicht, den „echten" Islam von seinen „unechten" historischen Zutaten zu unterscheiden. Schriftreligionen sind immer auslegungsbedürftig. Sie müssen der Gegenwart angepasst und können eben nicht auf ihre historischen Fundamente reduziert werden. Ist die Seklusion der Frau ein vorislamischer Brauch oder hat der Prophet sie ausdrücklich gewollt? Solche und ähnliche Fragen lassen sich heute nicht mehr entscheiden. Auch und gerade der historische Islam ist daher eine von seinen Anhängern erfundene, und das heißt eben zugleich auch: idealisierte Vergangenheit.

Ursprünglich hatte sich der islamische Fundamentalismus in seinem Entstehungsgebiet im Innern der saudi-arabischen Wüste zu Beginn der zwanzigsten Jahrhunderts zunächst auch gar nicht gegen den Westen gerichtet. Er war eine Reformbewegung innerhalb des Islam, die sich gegen dessen vermeintlich dekadente Formen richtete und ihn ähnlich in reiner Form wiederherstellen wollte wie im sechzehnten Jahrhundert Luther, Calvin oder Zwingli ein idealisiertes Urchristentum. Auch heute ist es weniger der Westen als solcher, gegen den die Fundamentalisten kämpfen, als vielmehr die Einflüsse westlicher Lebensformen auf die islamischen Kulturen. Einige amerikanische Experten vertreten daher sicher nicht zu Unrecht die Auffassung, dass die Anschläge vom 11. September 2001 primär gar nicht so sehr Amerika oder dem Westen im Allgemeinen gegolten hätten. Den Führern

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

von Al Qaida und anderen islamischen Terrorgruppen wäre es vielmehr vor allem darum gegangen, durch den spektakulären Erfolg ihrer Aktionen ihre kleine Anhängerschaft radikaler Islamisten zu vergrößern.[18]

6. Schlussbemerkung

Die nicht nur von Marx gehegte Befürchtung, dass der „great civilising influence of capital" alle lokalen Kulturentwicklungen hinwegfegen werde, hat sich nur zu einem Teil bewahrheitet. Die kleinen, homogenen und von allen Außeneinflüssen abgeschotteten Lokalkulturen finden sich zwar heute nirgendwo mehr auf der Welt, doch hat ihnen das Ende ihrer Isolierung nicht automatisch den Untergang gebracht. Der Westen hätte sie sich vielleicht ganz gerne als authentische „Naturvölker" erhalten, als ein Reservat für Touristen mit Disneyland-Charakter. Die Träger dieser Kulturen aber wollten es anders. Anstatt gegen die Moderne zu kämpfen, haben einige von ihnen sich den zunehmenden Außeneinflüssen mit erstaunlicher Flexibilität angepasst. Sie haben die Moderne indigenisiert.[19]

Die aus der Nostrifizierung von fremdkulturellen Elementen hervorgegangenen neuen hybriden Kulturformen mögen zwar unseren Vorstellungen von Reinheit und Authentizität nicht entsprechen, sie sind aber Zeugnisse eines hohen Grades von Kreativität. Darin folgen sie im übrigen nur dem Vorbild der europäischen Gesellschaften, deren Erfolgsgeheimnis darin bestanden hat, dass sie sich den Herausforderungen des Fremden immer wieder gestellt und das Neue nicht abgelehnt, sondern in die eigene Kultur integriert haben. Diesem flexiblen Umgang mit Fremdeinflüssen stehen die Versuche einer Restaurierung präkolonialer Lebensformen gegenüber, bei denen es sich unter den Bedingungen der Moderne freilich immer nur um Teilrestaurierungen handelt; weder die Aborigines noch die Native Americans würden heute auf Auto, Fernsehen oder elektrischen Strom verzichten wollen. Generell gilt wohl bei allen gegenwärtigen ethnischen und religiösen Reaktionen auf den Globalisierungsprozess, dass sie sich zugleich der Mittel bedienen, die der Globalisierungsprozess selbst ihnen zur Verfügung gestellt hat. Die militanteste Kraft, die den Verwestlichungstendenzen entgegensteht, ist bekanntlich der islamische Fundamentalismus. Doch ist auch bei ihm der Purismus nicht so weit gediehen, dass seine Anhänger darauf verzichten würden, die Kommunikationsmittel zu nutzen, die im Zuge der jüngsten Globalisierungswelle weltweit verbreitet worden sind. Obwohl in der Geschichte des Islam kaum ein Gebot so streng befolgt worden ist wie das aus der hebräischen Bibel in

18 Zur neueren Geschichte religiös motivierter Gewalt im Islam vgl. KIPPENBERG 2003.
19 SAHLINS 2000, 513.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

den Koran übernommene Verbot, sich von Gottes Ebenbild, dem Menschen, ein Bild zu machen, wollte selbst ein radikaler Islamist wie Osama bin Laden nicht Abstand davon nehmen, sein auf Video gebanntes eigenes Abbild dazu zu nutzen, über einen arabischen Fernsehsender seine Botschaft der ganzen Welt zugänglich zu machen.

Literatur

ANDERSON, CHRISTOPHER, „The Economics of Sacred Art: The Uses of a Secret Collection in the South Australian Museum", in: DERS. (Hg.), Politics of the Secret (Oceania Monograph 45), Sydney 1995, 97-107.

BEHREND, HEIKE, Alice und die Geister. Krieg im Norden Ugandas, München 1992 .

HOBSBAWM, ERIC, Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. & New York 1994.

JEBENS, HOLGER & KARL-HEINZ KOHL, „Konstruktionen von ‚Cargo'. Zur Dialektik von Fremd- und Selbstwahrnehmung in der Interpretation melanesischer Kultbewegungen", in: Anthropos 94 (1999), 3-20.

KIPPENBERG, HANS G., „Aktuelle religiöse Gewalt aus handlungstheoretischer Perspektive. Frobenius-Vorlesung 2002", in: Paideuma 49 (2003), 31-59.

KIPPENBERG, HANS G. & KOCKU VON STUCKRAD, Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe, München 2003.

KOHL, KARL-HEINZ, „Über den Umgang mit Fremden. Ethnologische Beobachtungen in Ost-Flores", in: Kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaft 1 (1990), 98-112.

KRAMER, FRITZ W., Bikini. Atomares Testgebiet im Pazifik, Berlin 2000.

MARX, KARL, „Die britische Herrschaft in Indien" (10. Juni 1853), in: KARL MARX & FRIEDRICH ENGELS, Werke, Bd. 9, Berlin 1975a, 127-133.

— „Die künftigen Ergebnisse der britischen Herrschaft in Indien" (8. August 1853), in: KARL MARX & FRIEDRICH ENGELS, Werke, Bd. 9, Berlin 1975b, 220-226.

— Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857–1858, Frankfurt a. M. & Wien o. J.

MENZEL, ULRICH, Das Ende der Dritten Welt und das Scheitern der großen Theorien, Frankfurt a. M.1992.

SAHLINS, MARSHALL, Culture in Practice. Selected Essays, New York 2000.

STAGL, JUSTIN, „Die Beschreibung des Fremden in der Wissenschaft, in: HANS PETER DUERR (Hg.), Der Wissenschaftler und das Irrationale, Bd. 1 (Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie), Frankfurt a. M. 1981, 273-295.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:55

Moderne Muslime

HANS-LUDWIG FRESE

Was uns diese Überschrift zunächst als *contradictio in adjecto* lesen lässt, verweist tatsächlich auf bedeutsame Veränderungen der Muslime *und* die Wahrnehmung dieser Veränderungen, wie sie westlichen Zeitgenossen durch Globalisierung und weltweite Migration als einen ihrer vielen Aspekte möglich geworden ist. *Moderne Muslime* sind (und waren) nie zwangsläufig solche, die nach westlich-europäischem Vorbild säkularisiert sind – die also vermeintlich keine gewachsene Verbindung zur islamischen Tradition (mehr) haben –, vielmehr sind sie gleichsam über die Bande säkularisiert: Sie rezipieren islamische Traditionen und ihre Symbole in einem modernen Kontext. Als ein Nebeneffekt stellt sich dabei für viele Muslime im Westen eine ungekannte Affinität zu christlichen Gemeinden und Kirchen, aber auch zu den so genannten ‚neuen sozialen Bewegungen' dar. Die unter Muslimen nicht unüblichen Vorurteile gegenüber Christen wie Kirchen scheinen in der Migration vor einer Revision zu stehen: Vergleichbare Säkularisierungs- und Modernisierungserfahrungen könnten zu einer verbindenden Instanz für Christen und Muslime werden. Und gemeinsame Handlungsfelder mit gesellschaftspolitischen Gruppen weisen auf Politisierungsprozesse unter hiesigen Muslimen, die so gar nicht dem entsprechen, was lange Zeit erwartet – oder befürchtet – wurde. Waren die ersten muslimischen Einwanderer mindestens bezogen auf die Aufnahmegesellschaft noch im Wesentlichen apolitisch, zeigen sich die Nachgeborenen teilweise sehr engagiert in verschiedensten Diskurs- und Aktionsfeldern.

1. Islam im Projekt der westlichen Moderne

Die Diskussion des Islam in Westeuropa verläuft nicht selten entlang eines „Fundamentalismus/Unterwanderungs-Paradigmas".[1] Dabei erscheint ‚der' Islam als veränderungs- und modernisierungsresistentes Ganzes; seine Anhänger werden als diejenigen beschrieben, denen nichts mehr am Herzen lie-

1 TRAUTNER 2000, 78.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

ge, als die westlich-christliche Welt in jedem denkbaren Bereich zu besiegen, oder wenigstens ihr ausgeprägtes Unterlegenheitsgefühl, das allen Muslimen als eine Art Spätfolge der kolonialen Besatzung attestiert wird, durch die Ausweitung des eigenen Einflusses zu kompensieren.[2] Der Islam bleibt in diesem Bild das grundsätzlich Fremde, Muslime bleiben die Fremden und scheinen auf Dauer nicht integrierbar.[3] Allenfalls in einem (in vieler Hinsicht archaischen) Status des Gastes können sie geduldet werden.[4] Dazu passt, wie es scheint, dass viele muslimische Einwanderer Familien- und Gemeinschaftsmodelle präferieren, die mitteleuropäische Mehrheitsgesellschaften längst unter Schmerzen überwunden zu haben glaubten. Jugendliche Muslime türkischer Herkunft, so konnte eine Bremer Untersuchung[5] zeigen, hegen ohne Zweifel Neigungen zu diesen Gegenmodellen. Sie schätzen familiale Werte über die Maßen hoch, präferieren nicht selten ein fest gefügtes Verhältnis zwischen den Geschlechtern und lehnen (vielfach) außerehelich gelebte Sexualität ab; sie sehen den Vater als legitimes Oberhaupt der Familie und sie kritisieren das Freizeit- und Konsumverhalten der Gesellschaft. Und doch fehlt ihnen ein entscheidendes Kriterium, das auf ‚echte' Fundamentalisten zutrifft: Fundamentalisten seien niemals Demokraten aus Prinzip, sondern bestenfalls aus Opportunität.[6] Eine Mehrheit der befragten jungen Muslime aus Bremer Moscheegemeinden türkischer Provenienz schätzt da-

2 Aufschlussreich in diesem Zusammenhang: „Da dieser Fundamentalismus eine Ausgeburt des Scheiterns der Muslime darstellt, sich die Moderne anzueignen, sind seine historischen Wurzeln genauso alt wie die Begegnung zwischen der europäischen Moderne und dem Islam" (TIBI 1992, 12). Was dem Westen blüht, beschreibt der Autor am Ende des genannten Buches: Die Muslime verdoppelten ihre Anzahl alle 25 Jahre und bedrohten durch Migration die Industriestaaten im einundzwanzigsten Jahrhundert mit einem „weltgesellschaftlichen Bürgerkrieg" (ebd., 184).

3 BIELEFELD (1992, 103-105) zu den psychologischen Grundlagen der Fremdenangst: Vorstellungen des Fremden vermischen sich mit dem eigenen, imaginierten Fremden. „Die Mischung aus realen und imaginären Fremden ergibt zusammen ein Fremdenbild, das sich ganz hervorragend für Grenzziehungsprozesse eignet. Die Strukturen des imaginären Fremden und des unbewussten Eigenen ähneln sich in einer überraschenden Weise [...]. Die Konstruktion des Fremden entspricht dieser ‚Struktur' [...], so dass es die Fremden nicht immer braucht, sowohl um die Fremden zu machen als auch, um vor ihnen Angst zu haben. ‚Gefährliche Fremde' sind viele und sie sind mächtig, seien sie auch wenige und schwach" (ebd., 105).

4 In frühen Gemeinschaften wurde das Menschsein an sich mit der eigenen Gruppe identifiziert. Außenstehenden wurde im Gegenzug diese Qualität abgesprochen. Für den Umgang mit ihnen galten andere Verhaltensnormen, eine doppelte Moral, die Frieden nach innen forderte und Krieg nach außen ermöglichte. Um überhaupt mit Fremden umgehen zu können, musste man ihnen schließlich den Status des Gastes zusprechen. „Der regulative (rechtliche, kultische) Aufwand, der mit dem Gaststatus verbunden war, zeigt die Asymmetrie des Verhältnisses zwischen Eigenem und Fremden" (RÜSEN 1996, 142f.).

5 FRESE 2002.

6 RIESEBRODT 2000, 89. Genauso fehlt den Jugendlichen, was MARTY & APPLEBY (1996, 27) als „Markenzeichen" aller Fundamentalisten herausstellen: Sie schlagen eben nicht zurück.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

gegen demokratische Werte und die bundesdeutsche Verfassungsrealität als deren Ausdruck in aller Regel überaus hoch. Sie verfügt häufig über die Erfahrung, dass ihr die „freiheitliche Atmosphäre",[7] wenngleich sie ihr niemals unkritisch gegenübersteht, auch und gerade genau solche Entfaltungsmöglichkeiten gewährt, die sie so fassettenreich einfordert. Die Jugendlichen sehen sich als Teil einer gesellschaftlichen Gruppe, die ihren Platz *neben* solchen findet, die – so hat es ein Interviewpartner zugespitzt – *vollgepiercte Gesichter* und *grüne Haare* haben. Sie nehmen für sich (und – nicht selten in Unkenntnis der realen Verhältnisse – stellvertretend für die Muslime in der Türkei) die Möglichkeit, die *Religion auszuleben*, als *Menschenrecht* in Anspruch und vertreten dabei vehement Pluralismus als ein taugliches gesellschaftliches Konstitutionsmerkmal. Sie aktualisieren zwar Aspekte aus der Vergangenheit wie die *Urform der idealen Moschee*, erwarten aber als Ergebnis eine durch und durch moderne Einrichtung: ein islamisches Freizeitzentrum, in dem sie sich gegebenenfalls auch mit ihren Freundinnen oder Ehefrauen *amüsieren* wollen. Die Segregation der Geschlechter, die integraler Bestandteil der islamischen wie anderer – *auch* fundamentalistischer – patriarchaler Familienideale ist, bricht hier potenziell auf.[8] Angesichts dieser Befunde scheint die Kritik an der vom Zentralrat der Muslime In Deutschland (ZMD) verbreiteten „Islamischen Charta"[9] vielleicht überzogen, denn es gibt unter den hiesigen Muslimen offenkundig eine deutliche Strömung, die gewaltenteilige, rechtsstaatliche und demokratische Grundordnung und den religiösen Pluralismus nicht nur zu respektieren, sondern zu bejahen.[10] Dabei sollte nicht vergessen werden, dass viele der eingewanderten Muslime genau entgegengesetzten Gesellschaftsmodellen entflohen sind.

Der Islam, so beginnt es sich abzuzeichnen, ist in der Moderne zu einem (weiteren) Subjektivierungsfaktor geworden.[11] Er ermöglicht Muslimen, sich in einer westlich strukturierten Gesellschaft zu positionieren, und zwar weitgehend frei und eigenständig von gesellschaftlichen Vorgaben und Konformitätsdruck. Der Rückgriff auf Tradition ist dabei

> ein Mittel für den Umgang mit Zeit und Raum, das jede einzelne Tätigkeit oder Erwartung in das Kontinuum aus Vergangenheit und Zukunft einbringt, die ihrerseits durch immer wieder eingesetzte soziale Praktiken strukturiert werden. Die Tradition ist nicht völlig statisch, denn sie muss von jeder Generation neu erfunden werden.[12]

7 WALZER 1998, 86f.
8 FRESE 2002, 305f.
9 Quelle: www.islam.de. Zur (christlichen) Kritik daran heißt es bei LEMMEN (2002, 91), dass die Charta „letzten Endes mehr Fragen aufwirft, als sie Antworten bereit hält".
10 S. „Islamische Charta", insbesondere die Artikel 11 und 14.
11 TIETZE 2001, 7f.
12 GIDDENS 1999, 52f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

Für das Verstehen der Aussagen zeitgenössischer Muslime in Westeuropa, unter denen insbesondere manche jüngere heftig um Aneignung und zugleich Neu-Schöpfung von traditionellen Werten als Legitimation ihres Alltagshandelns ringen, ist diese Perspektive überaus ertragreich.

> Die routinemäßige Ausgestaltung des Alltagslebens steht in gar keinem inneren Zusammenhang mit der Vergangenheit, außer insoweit, als das, „was man früher getan hat", zufällig mit dem zusammenfällt, was sich im Lichte neuer Erkenntnisse in prinzipieller Weise begründen lässt. Eine Praktik aus Traditionsgründen zu sanktionieren, geht nicht mehr an. Die Tradition lässt sich zwar rechtfertigen, aber nur im Hinblick auf Erkenntnisse, die ihrerseits nicht durch Tradition beglaubigt sind.[13]

Unter Muslimen der zweiten und dritten Einwanderergeneration zeigt sich genau dieser Vorgang. Tradition wird – so paradox es scheinen mag – unter Berufung auf Tradition abgelehnt. Die Kritik an der vermeintlich unreflektierten Übernahme religiöser Traditionen durch die erste Generation will deren Praxen als kulturelle, unislamische entlarven. Zugleich berufen sich die Protagonisten der Neuerungen aber auf Tradition, die sich als die reflektierte, wahre über die bloße *imitatio* der Eltern stellt. Jedes Kopftuch, jeder Schleier oder Turban und jedes *islamisierende* architektonische Gestaltungsmoment einer neu errichteten Moschee wird so vor allem deshalb als ein Zitat des Vergangenen vorgetragen, weil sich *gegenwärtige* Handlungsweisen damit symbolisch begründen, ja rechtfertigen lassen. Wie Schiffauer begreife ich solches symbolisches Handeln als Stellungnahmen in Diskursfeldern, in denen „in Aushandlungs-, Auseinandersetzungs- und Inszenierungsprozessen Deutungen entwickelt und durchgesetzt werden".[14]

Moscheevereine und darüber hinaus zum Teil die zugehörigen Dachverbände[15] sind als migrantenspezifische Organisationen in diese Prozesse zentral eingebunden. Sie nehmen über ihren eigentlichen Zweck (der Schaffung eines organisatorischen Rahmens für religiöse Praxis) hinaus wichtige soziale und politische Funktionen wahr. Auch die Rolle der Jugendlichen in Gemeinden und Verbänden ist eine migrationsspezifische. Aufgrund ihrer vielfältigeren Erfahrungen mit der Mehrheitsgesellschaft gelten sie innerhalb der ‚türkischen *community*' als ‚Spezialisten' für das Leben innerhalb der Migration[16] und werden von den migrantenspezifischen Organisationen mit entsprechenden Aufgaben betraut.

---

13 Ebd., 54.Vgl. dazu BECK-GERNSHEIM 1999, 26: „Die Tradition, auf die sich jede der Gruppen so gern beruft, ist in Wirklichkeit wiederum ein höchst schillerndes Gebilde, ein Produkt von Nostalgie und Verklärung, Auswahl und Dramatisierung, bisweilen auch Fälschung. Das, was Tradition heißt, sich als Erbe vieler Jahrhunderte darstellt, ist vielfach neueren Datums."

14 SCHIFFAUER 2000, 319.

15 Zu den großen Organisationen *DİTİB* und *Millî Görüş* siehe SEUFERT 1999, 287-289 und 321f.

16 Vgl. ŞEN 1996, 268.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

Bereits Anfang der 80er Jahre griff Elwert die zuweilen in Vergessenheit geratene und bis heute nicht unumstrittene These der „Binnenintegration" auf. Zwei bis dahin nebeneinander stehenden Integrationsmodellen, die Integration entweder quantitativ, nach der Menge der Interaktionen der Einwanderer mit den Autochtonen oder aber als einen Idealtypus aus Assimilation, Akkulturation und Absorption beschrieben, stellte Elwert ein *kulturfreies*, sozialstrukturelles Konzept entgegen, das Integration als Teilhabe an den gesellschaftlichen Gütern definiert.[17] Schlüssigkeit gewinnt Elwerts These dadurch, dass sie, im Gegensatz zu anderen Modellen, erstmals auch die Interessen der (türkischen) Einwanderer aufnimmt, die sich mehrheitlich „eigene Organisationen [wünschten; H.-L.F.], in denen sich die Ausländer selbst um ihre Belange kümmern sollen".[18] Gerade in solchen Organisationen sei es den Migranten möglich, psychisch stabile, selbstbewusste Identitäten als Migranten auszubilden, die nicht zwangsläufig Opfer von drohender Isolation würden, die sich gegenseitig mit dem notwendigen Alltagswissen ausstatteten und interne Kohäsion als Machtquelle entdeckten.[19] Die potenziellen Einschränkungen, die Elwert selber für das Modell ‚Binnenintegration' formulierte, sind im Verlauf von nahezu zwanzig Jahren für den organisatorischen Hintergrund der in Bremen Befragten in aller Regel nicht eingetreten. Elwert hatte eingeschränkt, dass weder das gesamtgesellschaftliche Gewaltmonopol in Frage gestellt werden dürfe („Mafia-ähnliche Strukturen"), noch soziale Isolate gebildet (die Isolation türkischer Frauen in der BRD, die nicht eigentlich kulturspezifisch sei) oder Mythen über die aufnehmende Gesellschaft verfestigt werden dürften, wie es laut Elwert in den Islamischen Kulturzentren oder bei den ‚Grauen Wölfen' der Fall sei.[20]

---

17 ELWERT 1982, 720 grenzt sich in dem betreffenden Aufsatz, wie er selber sagt, polemisch gegen die „scheinprogressive", hauptsächlich pädagogische Literatur ab, die seit der zweiten Hälfte der 1970er Jahre vor „Ghetto-Bildung" und einer „Brutstätte neuer sozialer Krankheitsherde" warnte (ebd., 717).

18 Ebd., 717.

19 Ebd., 721-723. Als Ausgangspunkt einer Gegenthese zur Binnenintegrationsthese formulierte ESSER (1986) deutliche Zweifel am Nebeneinander von Offenheit einerseits und Koloniebildung andererseits; Koloniebildung gehe mit verstärkter Etikettierung des Anderen einher und senke die Bereitschaft zur Kontaktaufnahme (vgl. DIEHL & URBAN 1999, 53).

20 Vgl. ELWERT 1982, 724-726. Der Verband der Islamischen Kulturzentren (VIKZ), ein türkischer Dachverband, der sich selber in der Tradition der *Naqšibandīya* verortet, litt seit den 80er Jahren unter einer Dokumentation, die 1980 im Namen des DGB publiziert wurde und den VIKZ zugleich in die Nähe Khomeinis und der äußersten, deutschen wie türkischen, Rechten rückte. JONKER (2002, 91-100) vermag den denunziatorischen Duktus der Dokumentation aus der Zeit unmittelbar vor dem Militärputsch von 1980 aufzudecken und belegt deren Folgen bis in die Gegenwart. Dass Elwert den VIKZ in einem Atemzug mit den ‚Grauen Wölfen' nennt, legt den Schluss nahe, auch er habe seine Einschätzung auf Grundlage der DGB-Dokumentation getroffen.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

Tatsächlich ist in jüngerer Zeit von vielen Moscheegemeinden eine Öffnung, die grundsätzlich mit dem Eintritt in weitere gesellschaftliche Diskursfelder verbunden ist, versucht worden. Das Muster ‚Hinterhof-Moschee' scheint auszulaufen, stattdessen werden oder wurden in immer mehr deutschen Städten neue Moscheebauten geplant oder gebaut. Sie sind oft längst Teil wenigstens der größeren Städte geworden. Moscheebauten haben in der Diaspora komplexe Hintergründe. Sie sind *erstens* Ausdruck veränderter Erwartungen muslimischer Migranten an ihren Status im Aufnahmeland. Sie tragen *zweitens* als „Sakralbauten [...] sichtbare Zeichen repräsentativer Architektur, welche gleichzeitig Symbole für die Bedeutung des Islam darstellen". Und: ein „Moschee-Neubau hat jenseits der religiösen oder der architektonischen Ebene auch soziokulturelle Auswirkungen"[21] – wenn sich die Silhouette der Stadt ändert, bleibt das in der Tat nicht ohne Einfluss auf das Selbstverständnis ihrer Einwohnerschaft. Minarette stellen dabei einen Schlüsselreiz dar.

Und auch hier fällt ins Auge, dass den beteiligten Muslimen häufig daran gelegen ist, eben nicht ‚nur' als Person, sondern gerade als Muslim respektiert zu werden. Dass neue Moscheen heute eher als solche zu erkennen sind, ist ein Ausdruck für das veränderte Selbstverständnis der muslimischen Präsenz in Deutschland und Westeuropa. Der Islam soll sichtbar sein! Muslime sollen sichtbar sein und fordern Respekt für Lebensweisen, die Ausdruck zeitgenössischer Interpretationen islamischer Quellen wie islamischer Geschichte sind. Die Forderung nach Respekt und *Anerkennung* ist jedoch eine ausgesprochen moderne![22] Es hat häufig den Anschein, als würde genau der Punkt, der sich als Grund für Benachteiligungen identifizieren lässt, noch betont und gleichsam unterstrichen. Das erinnert nicht von ungefähr an andere moderne Bürgerrechtsbewegungen.

2. Diasporaislam als Bürgerrechtsbewegung

Islamische Vergemeinschaftungs- respektive Vergesellschaftungsformen der Diaspora finden ihre Vorbilder zunächst in überwiegend islamischen Gesellschaften, d.h. für den Fall der Migrantinnen und Migranten, in den jeweiligen Herkunftsländern. Hier wie in der Migration zeigt sich der zeitgenössische Islam auf eine neue Weise an historischen Vorbildern orientiert.

Dass, um ein Beispiel zu nennen, die Frauenfrage in islamischen Ländern durch Anknüpfen an eine idealisierte Vergangenheit (aus der Sicht mancher islamischen Bewegungen: erfolgreich) politisiert wird und sich gerade in die-

21 KRAFT 2002, 9.
22 Vgl. TAYLOR 1997.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

ser Politisierung als ein nicht gänzlich neues Phänomen erweist, haben viele Arbeiten der jüngeren Vergangenheit zeigen können.[23] Ähnliche Strategien der Identitätsbildung werden vergleichbar auch in den Aufnahmeländern, und zwar in zweierlei Hinsicht, verfolgt:[24] Zunächst oft stereotyp scheinende *role models* bieten sich als Identifikationsfolie für *jede* Muslima an, und zugleich können Nachteile, die einzelnen muslimischen Frauen und Mädchen etwa im Berufsleben widerfahren – denken wir an die Debatten um ‚das Kopftuch' im Schuldienst – für die eigene Gruppe ganz dem Vorbild einer Bürgerrechtsbewegung folgend skandalisiert werden. Solche Auseinandersetzungen haben große Strahlkraft. Die in ihnen erlangte öffentliche Aufmerksamkeit suggeriert nicht nur den Frauen, sondern allen Muslimen, wie groß ihr Einfluss in gesellschaftlichen Diskursen sein könnte, wenn nur *alle* Muslime – so der emphatische Aufruf – in *allen* Lebenslagen dem Beispiel des *asr-i saadet*[25] folgten und ihre Stimme als *eine* erhöben. Junge *männliche* Muslime blicken manchmal fast neidisch auf ihre Altersgenossinnen, weil ihnen ein sichtbares Mittel, die Kleidung, nicht als Symbol zur Verfügung steht.[26] – Und so deutet sich an, woran hier gearbeitet wird: Die landläufig gültige Definition der *modernen Muslima* soll nicht länger eine Frau abbilden, die weitgehend im oben beschriebenen Sinn säkularisiert ihre Religionszugehörigkeit als eine kulturelle Eigenart neben vielen anderen fast beiläufig empfindet, sondern genau jene Frauen, die sich ihre Rolle prototypisch für alle Muslime zwischen traditionell scheinenden Forderungen der Elterngeneration und Erwartungen der Mehrheitsgesellschaft neu entwerfen.[27] Vergangenheit und Tradition werden also bemüht, um Maximen für mögliches Handeln in der Gegenwart zu begründen. Traditionelles Handeln ist zunächst eine Interpretation der erlebten Zeit, der so ein eigener – ein individueller! – Stempel aufgedrückt werden soll.

Neben die so genannten Kopftuchdebatten – jüngst vor den höchstrichterlichen Instanzen der Republik angekommen – sind längst weitere Themen getreten, die vergleichbar in soziale Diskursfelder getragen werden. Nach einem ganz ähnlichen Muster werden bestimmte Aspekte der Vergangenheit

23 MERNISSI 1992; AHMED 1992; GÖLE 1995 und SCHÖNING-KALENDER ET AL. 1997 stellvertretend für die Entwicklungen in islamischen Ländern.

24 KARAKAŞOĞLU-AYDIN 1999; KLINKHAMMER 2000 und NÖKEL 2002 für die Entwicklungen in Deutschland oder Westeuropa.

25 „Periode der Glückseligkeit", vgl. SCHIFFAUER 2000, 60. SCHIFFAUER (ebd., 56f.) bezeichnet das ‚Goldene Zeitalter' als Teil der *großen islamischen Erzählung*, als Sinn stiftendes Narrativ, das den Bezugsrahmen auch für aktuelle Deutungskämpfe in der Migration stellt.

26 Zugleich zeigt SCHIFFAUER (ebd., 178-190), wie die *Kalifatstaat*-Bewegung Cemaleddin Kaplans über eine Kleiderordnung – auch die männlichen Mitglieder sind gehalten, in ihrem Alltagsleben Turban, Umhang und weite Hosen zu tragen – zugleich Nonkonformismus und Exklusivität herausstellt und damit Anhänger gewinnen kann.

27 Vgl. dazu FRESE 2004.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

ausgewählt und belegen neben ihren politischen, sozialen, kulturellen oder religiösen Aspekten, dass die Muslime sich zunehmend als selbstbewusste Akteure der öffentlichen Meinung verstehen und inszenieren. Dafür stehen die drei folgenden Beispiele:

1. In vielen Bundesländern arbeiten islamische Organisationen an konkreten Lehrplänen für einen islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. Bisher waren religiöse Themen, wenn sie denn behandelt wurden, Teil des muttersprachlichen Unterrichts, der vom Lehrpersonal des türkischen Staates für die deutschen Auslandstürken erteilt wurde. Seit einigen Jahren sind jedoch die übergeordneten Dachverbände auf Landes- und Bundesebene dabei, eigene Curricula zu formulieren. Im Jahr 2000 hat die Islamische Föderation Berlin als erste islamische Dachorganisation in der Bundesrepublik den Status einer Religionsgemeinschaft vor Gericht erreicht und in der Folge das Recht auf eigenen Religionsunterricht erstritten.[28] In weiteren Bundesländern, so auch in Bremen, wurden runde Tische eingesetzt, die sich dem Problem des islamischen Religionsunterrichts, das nunmehr unbestritten auf der bildungspolitischen Agenda steht, anzunehmen. Überall sind neben Vertreterinnen und Vertretern der Schul- bzw. Kultusbehörden auch Abgesandte muslimischer Gruppen und der großen Kirchen beteiligt. In Bremen hat sich dabei herausgestellt, dass weder die Muslimorganisationen noch die Kirchen mit dem Religionsunterricht, wie er gemäß einer Sonderklausel zur Bremischen Landesverfassung auf „allgemein christlicher Grundlage" gegenwärtig erteilt wird, zufrieden sind. Beide Gruppen scheinen rasch gemerkt zu haben, dass es in der Auseinandersetzung von Vorteil sein könnte, die jeweiligen Strategien miteinander abzusprechen.

2. Eine Bremer Initiative mit bundesweiter Ausstrahlung war die Zusammenarbeit verschiedener islamischer Einrichtungen mit der Landesverbraucherzentrale: Man hatte sich zusammengetan und die Hersteller handelsüblicher Lebensmittel nach deren deklarierten und nichtdeklarierten Bestandteilen befragt.[29] Ziel war ausdrücklich, solche Lebensmittel, die gerade nicht in der häufig kleingewerblichen Einzelhandelsstruktur türkischer Einwanderer, sondern in den großen Supermarktketten angeboten werden, auf verschiedene Inhaltsstoffe zu untersuchen. Ob in Joghurt oder Süßigkeiten Gelatine oder Alkohol nachzuweisen, ob winzigste Spuren von Schweinefleisch oder anderen Zusätzen untergemischt sind, die zu essen für fromme Muslime verboten (*haram*) ist, sollte so einer muslimischen Öffentlichkeit bekannt gemacht werden. Muslimischen Verbrauchern, das ist Verdienst und wichtiger Effekt der Zusammenarbeit, wird tatsächlich der Einkauf in Supermärkten erleichtert, und manche Eltern werden froh sein, dass sie ihren

28 Dass und mit welcher Wirkung selbst alevitische Vereine ihr bislang ‚esoterisches' Wissen in ‚exoterische' Lehrpläne zu transformieren beginnen, zeigt KEHL-BODROGI 2001.

29 VERBRAUCHERZENTRALE BREMEN, Einkaufsführer für Muslime, Bremen 2003.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

Kindern nun schlüssig begründet manche Süßigkeiten verwehren können, die sie aus der Fernsehreklame kennen. Ganz selbstbewusst wird die Broschüre aber zugleich auch Allergikern anempfohlen, die – was will uns das sagen – genau auf diese Stoffe empfindlich reagieren. Wie von ungefähr stellen sich drei Effekte ein: Lebensmittelhersteller und Einzelhandel werden mit einer eigenständigen Käuferschicht und deren spezifischen Bedürfnissen konfrontiert; Muslime, die sich tatsächlich häufig schwer tun mit der Auswahl der angebotenen Lebensmittel, können den Einkaufsführer als Beleg dafür nehmen, dass die Islamischen Dachorganisationen tatsächlich Sachwalter ihrer Interessen sind und dass gesellschaftspolitische Interessengruppen, wie die Verbraucherzentralen, durchaus auch für gesellschaftliche Minderheiten aktiv werden können; und schließlich ist der Hinweis für den Nutzen der Allergiker geeignet, Plausibilität für religiös vermittelte Speisegesetze zu erzeugen: wenn die Befolgung der Speiseregeln angetan ist, Allergieerkrankungen zu minimieren, lässt sich deren generelle Sinnhaltigkeit womöglich leichter behaupten. – Dass Reinheitsgesetze tatsächlich einen weitaus komplexeren Hintergrund haben, wissen Kultur- und Religionswissenschaft[30], und doch versuchen gerade skripturalistische Anhänger monotheistischer Religionen bis in die Gegenwart hinein, genau *so* den Sinn ihrer Offenbarungsschriften zu belegen.

3. Das letzte, ebenfalls aktuelle Beispiel bezieht sich auf den israelisch-palästinensischen Konflikt, auf die Stellung des Islam bzw. der Muslime in der öffentlichen Meinung und auf den jüngsten Irakkrieg und Reaktionen darauf in Deutschland. Alle drei Aspekte sind vielfältig miteinander verwoben. Bundesweit haben sich – was noch nicht außergewöhnlich ist – Muslime und muslimische Organisationen an die Seite der Bundesregierung und – die Positionen waren ja in diesem Fall so weit nicht auseinander – der Friedensbewegung gestellt. Interessant ist jedoch, *wie* die Verbundenheit mit den Kriegskritikern hergestellt wurde. Die Auswertung des Newsletters der ‚Islamischen Föderation Bremen' über die letzten 18 Monate zeigt deutlich Vernetzungsstrategien, die (u.a.) gegenüber zahlreichen Gruppen der Friedensbewegung, ob sie sich nun eher religiös oder eher politisch definieren, gegenüber Parteien, Kirchen und NGO's verfolgt wurden.[31] Ob dem nun tatsächlich eine Strategie zugrunde liegt oder nicht – deutlich wird, dass der Fokus islamischer Organisationen nicht länger ausschließlich herkunftsland- und klientelorientiert ist, sondern sich nunmehr zentralen Diskursen der *ganzen* Gesellschaft zuwendet.

30 Spätestens seit DOUGLAS, *Reinheit und Gefährdung* (1988).

31 Die ‚Islamische Föderation Bremen' ist als Dachverband aller bremischen *Millî-Görüş*-Gemeinden im bundesweiten Dachverband ‚Islamische Gemeinschaft *Millî Görüş*' (IGMG). Der IFB-Newsletter kann über die Homepage der IFB (www.islam-bremen.de) abonniert werden.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

Der Newsletter ist ein Verteiler für vielfältige Nachrichten. Presseerklärungen werden ebenso verbreitet wie humoristische Anekdoten und *links*, Wahlaufrufe wie Stellungnahmen zu eher ‚klassischen' Themen (islamischer Religionsunterricht an öffentlichen Schulen, Diskriminierungen von Kopftuch tragenden Frauen an staatlichen/kommunalen Arbeitsplätzen wie Schule oder Kindergärten). Zahlreiche Stellungnahmen zu *Millî-Görüş*-kritischen Verfassungsschutzberichten wurden ebenso veröffentlicht wie Aufforderungen an einen Bremer Parlamentsabgeordneten, seine öffentlich gegen *Millî Görüş* oder ihre Mitgliedsgemeinden geäußerten Ressentiments in einem direkten Gespräch entweder zu belegen oder aber zu unterlassen. Die Meinungsäußerung des (CDU-)Politikers stand sicherlich in direktem Zusammenhang mit der Bremer Landtagswahl 2003. Vorsichtig versuchte die CDU sich als kleinere Partnerin einer großen Koalition in das bürgerlich-konservative Lager hinein mit einer eigenständigen Innenpolitik zu profilieren. In Vorfeld der Wahl ließ die IFB über den Newsletter verlauten: „Muslime geht wählen!", und zwar „jene Politiker [...], die in der Vergangenheit auch ein Ohr für die Probleme und Belange der Muslime offen hatten". Weiter wurde darauf verwiesen, dass in Bremen etwa 40 000 Muslime lebten, und dass der Anteil der Wahlberechtigten unter ihnen durch Einbürgerung gestiegen sei.[32]

Im Mai 2002 konnte der Newsletter über ein Projekt berichten, dass zuvor bundesweit Aufmerksamkeit in der Tagespresse gefunden hatte: Auf Initiative von Bremer Muslimen wurde der „Arbeitskreis BremerInnen für den Frieden in Nahost" gegründet.[33] Vorausgegangen war eine Annäherung der zentralen *Millî-Görüş*-Moschee an die jüdische Gemeinde in Bremen. Diese Annäherung ist nicht beiläufig zustande gekommen, sondern steht eindeutig im Zusammenhang mit den antisemitischen Positionen, die gerade *Millî-Görüş*-Sympathisanten häufig unterstellt werden. Die betreffende Gemeinde hat als Reaktion auf wiederholte Vorwürfe[34] erste Kontakte zur Synagogen-Gemeinde geknüpft, und nachdem man sich mehrfach gegenseitig besucht hatte – so war eine Delegation der jüdischen Gemeinde zum *iftar* im *ramazan*

32 IFB-Newsletter vom 19. Mai 2003. – Wer das Bremer Feld kennt, weiß, dass hier ziemlich unverhohlen zur Wahl der SPD bzw. des Regierungschefs und später deutlichen Wahlsiegers, Henning Scherf, aufgerufen worden ist. Der Umgang mit muslimischen Einwanderern, namentlich denen, die in *Millî-Görüş*-Kontexten beheimatet sind, war und ist eines der zentralen Streitfelder zwischen den Bremer Sozial- und Christdemokraten. Bürgermeister Henning Scherf vertritt als Präsident des Senats auch gegen Widerspruch aus seiner Partei, dass der Gesprächsfaden gerade nicht abreißen dürfe und demonstriert diese Haltung auch mit einer entsprechenden Praxis, die lokalen CDU-Politikerinnen und Politiker halten es eher mit den Expertisen des Verfassungsschutzes und warnen vor Segregation und das Entstehen von Parallelgesellschaften.

33 IFB-Newsletter vom 15. Mai 2002. Über den gemeinsamen Aufruf des Arbeitskreises berichteten, so der gleich beigefügte Pressespiegel, die *Tageszeitung*, *Frankfurter Rundschau*, *Welt*, *Bild-Zeitung* und der *Weser-Kurier*.

34 Deren Inhalt kann und soll an dieser Stelle *nicht* verifiziert werden.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

in der Moschee, deren Köche vorher eigens in der Küche der Synagoge *koscher* gekocht hatten –, schien die Zeit reif, die oben genannte Initiative zu starten. Der Arbeitskreis setzt sich zusammen aus Vertreterinnen und Vertretern unterschiedlicher muslimischer – auch palästinensischer – Gemeinden, der evangelischen und katholischen Kirchen, aus ‚Friedensaktivisten', Mitgliedern verschiedener Parteien und Gewerkschaftern und – last, not least – Angehörigen der Bremer jüdischen Gemeinde. Angesichts der Eskalation des israelisch-palästinensischen Konflikts hatte die Initiative auf einer Pressekonferenz einen „Aufruf gegen den Hass" vorgetragen. In dem gemeinsamen Pressetext heißt es in Auszügen:

> Wir Juden und Muslime in Bremen beobachten mit großer Sorge die Gewalteskalation im Nahen Osten. [...] Ein Klima des Hasses scheint sich auch in Europa zu verbreiten. An vielen Orten ist es scheinbar nicht mehr möglich, friedlich miteinander zu sprechen. Wir möchten deshalb ein Signal setzen. [...] Deshalb würden wir gerne als Multiplikatoren fungieren und hoffen, das unsere Aktionen über Bremen hinaus beispielgebend wirken.[35]

Damit ist für die Islamische Föderation eine Situation entstanden, die kurze Zeit vorher noch unerreichbar schien. Unmittelbar nach den *Al-Qaida* Angriffen vom 11. September 2001 war noch den Besuchern der Bremer *Millî-Görüş*-Zentralmoschee unterstellt worden, sie hätten die Anschläge mit unverhohlener Freude begrüßt – Mitarbeiter des Landesamts für den Verfassungsschutz wollten entsprechende Äußerungen gehört haben. Und auch wenn das Dementi bzw. die Aufforderung, Ross und Reiter zu nennen, diesen behördlicherseits in die Lokalpresse lancierten Erkenntnissen stehenden Fußes folgte, blieb doch ein Schatten auf den Rechtfertigungsbemühungen der Muslime. Zuzutrauen schien ihnen allemal zu sein, dass sie Sympathien für islamische Terroristen hegten. Nun aber findet sich die IFB an der Seite der Mehrheit der Bevölkerung gegen den drohenden (und später real gewordenen) Irakkrieg. Die jungen Verfasser des Newsletters der Islamischen Föderation Bremens zeigen in den folgenden Monaten, dass sie die Klaviatur des Bürgerprotests perfekt beherrschen. Seine Abonnenten werden stets mit aktuellen Nachrichten versorgt. Manchmal scheint der Tenor der Kommentare übertrieben moralisch, aber die Linie schärft sich zu der eines semiprofessionellen Managements einer Bürgerbewegung. Man dokumentiert mit Verweis auf die *Welt am Sonntag* die Haltung des Papstes und des Vatikanstaats gegen die ‚Allianz der Willigen', die über verschiedene diplomatische Kanäle George W. Bush oder den UN-Sicherheitsrat erreichen, man weist darauf hin, dass sowohl Papst als auch Vatikan über gute Kontakte in die arabische Welt verfügten und unter den Muslimen Ansehen genössen.[36] Einen Monat später werden die Abonnenten aufgerufen, sich an einer „Mail- und Telefonaktion" gegen die Stationierung der US-Truppen auf dem Gebiet der Türkei zu betei-

35 IFB-Newsletter vom 15. Mai 2002.

36 IFB-Newsletter vom 20. Januar 2003.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

ligen. Im *attachment* sind sämtliche E-Mail-Adressen, Telefon- und Mobilfunknummern aller (!) Abgeordneten des Türkischen Parlaments aufgelistet. Damit verbunden findet sich der Aufruf, „teilt eure Meinungen zahlreich mit, damit eine Irak-Invasion von türkischem Boden aus verhindert wird. Sprachen können Türkisch und Englisch sein. Wer keine der beiden Sprachen beherrscht, kann seine Nachricht auch in Deutsch verschicken!“[37]. Eine Woche später ruft die IFB zu einer Demonstration gegen „den Schröder-Berlusconi-Staatsempfang“ in Bremen auf. Der Staatsbesuch sollte ursprünglich auch auf dem Bremer Marktplatz zelebriert werden, aber die Verantwortlichen entschieden sich wohl auch wegen der zu erwartenden Proteste für ein verkürztes Protokoll auf dem Rollfeld des Flughafens. – Das Motto der Demonstration, dem sich die IFB ausdrücklich anschloss, lautete: „Gegen den Krieg nach innen und außen“.[38] Weitere Demonstrationsaufrufe, gemeinsam mit *attac*, einem Netzwerk von Globalisierungskritikern, folgen ebenso wie Einladungen zu Friedensgebeten. Anfang Juni erscheint ein Newsletter, der ungekürzt einen Artikel des Psychoanalytikers Horst-Eberhard Richter wiedergibt. Richter spricht, bezogen auf nicht aufgefundene irakische Massenvernichtungsmittel, von einer Kriegslüge und bewertet die Politik der Bush-Administration als ein Kollektivphänomen, wie es „Freud schon 1920 in ‚Massenpsychologie und Ich-Analyse‘ beschrieb“, sieht Folgekriege vorprogrammiert und fordert „entschlossenen Widerstand gegen die destruktiven Wirkungen dieser Mentalität“.[39] Diese Reihe ließe sich fortsetzen. Der ‚vergessene‘ Tschetschenien-Krieg wird thematisiert, nebenher immer wieder Stellungnahmen gegen negative Verfassungsschutzberichte über *Millî Görüş* und Hinweise für Eltern, ihre schulpflichtigen Kinder zur probeweisen Einführung des islamischen Religionsunterrichts anzumelden.

Später – in Bremen hatte ein eingebürgerter siebzehnjähriger Muslim als selbsternannter „Gotteskrieger“ einen Linienbus entführt, in Berlin waren offenbar viele Jugendliche türkischer Herkunft an den Mai-Krawallen beteiligt – kann der Pressesprecher der Islamischen Föderation einen Beitrag in der *Tageszeitung* platzieren, der durch den Newsletter umgehend weiterverbreitet wird. Darin werden die Muslime aufgerufen, das Thema „Gewalt und junge Muslime“ nicht länger zu verdrängen. „Abzocke auf dem Schulhof“ gehöre dazu genauso wie „Anmache vor der Diskothek“ oder die vermeintliche Nähe zweier jugendlicher Bremer zu *Al-Qaida* (einer zählt zu den Gefangenen in Guantanamo, der andere hatte den Linienbus entführt, um ‚islamistische Gefangene‘ freizupressen). Jugend und Gewalt heißt es, sei nicht nur, aber eben auch das Problem von Migrantenkindern, und neben den

37 IFB-Newsletter vom 19. Februar 2003.

38 IFB-Newsletter vom 3. März 2003. In späteren Ausgaben werden Bilder von Kriegsschauplätzen und zivilen Opfern veröffentlicht. In den Bildunterschriften heißt es, solche Dokumente würden von den Medien gezielt nicht verbreitet.

39 IFB-Newsletter vom 9. Juni 2003.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

Forderungen an die Aufnahmegesellschaft seien eben auch die Einwanderer und ihre (religiösen) Institutionen gefragt, an Lösungen mitzuarbeiten.

Das sind in der Tat neue Töne! Soziale Auffälligkeit und Delinquenz jugendlicher Einwanderer werden hier nicht mehr als Quittung begriffen, die die gottlose Mehrheitsgesellschaft verdient, weil sie selbst entartet ist, sondern als Ergebnis von Prozessen, in denen Einwanderer eben auch Akteure sind.[40] Deutlicher lässt sich kaum zeigen, dass muslimische Migranten ihr Verhältnis zur Gesellschaft nicht mehr zwangsläufig im Gegenüber definieren. Nun betrachten wir hier die Avantgarde: in der Regel jüngere, gut ausgebildete, häufig akademisch qualifizierte Muslime, die als zweite und dritte Einwanderergeneration dabei sind, das Bild des Islam in der Bundesrepublik neu zu prägen. Die Einschränkung, die Elwert (1982) für die von ihm neu ins Spiel gebrachte „Binnenintegrationsthese" machte, nämlich die Bildung von „sozialen Isolaten" (s.o.), bricht hier exemplarisch und folgenreich auf. Über die Entwicklung einer eigenständigen Position im Kanon der Meinungen sind die Muslime in der Mitte der Gesellschaft angekommen. Das gilt nicht für alle und für jeden. Das gilt auch nicht in jedem zukünftig denkbaren Fall. Angehörige der ersten Generation werden sicher ihre Schwierigkeiten nicht so leicht überwinden können, die Integrationsverlierer der zweiten und dritten Generation werden vielleicht ihre Isolation als Krücke weiter benötigen, und sicher werden aktuelle Entwicklungen im Nahen Osten, überhaupt in der ‚islamischen Welt', aber auch der Debatten über den Islam im Westen Faktoren bleiben, die die angedeuteten Prozesse in die eine oder andere Richtung beeinflussen können – aber hinter die Erfahrungen, für die drei Beispiele hier genannt wurden, kann niemand einfach zurück.

Noch vor wenigen Jahren ließ sich beobachten, wie die von verschiedenen Gerichten in schöner Regelmäßigkeit abgelehnten Anträge auf Anerkennung des Körperschaftsstatus für islamische Gemeinden Segregationsprozesse angestoßen haben. Wären solche Anträge „hingegen genehmigt worden, hätten die islamischen Moscheegemeinden im öffentlichen Bereich eine ähnliche Stellung erlangt wie die christlichen Kirchen und das Judentum".[41] Seitdem hat ein Berliner Urteil zu Gunsten der dortigen Islamischen Föderation Folgen gezeitigt. Zugleich aber erleben wir, dass sich junge Muslime parallel zu *und* unabhängig von juristischen Anerkennungsdiskursen (Körperschaftsstatus, Kopftuchdebatten) politische und lobbyistische Handlungsoptionen eröffnen, die für die Verbesserung ihrer Stellung im öffentlichen Bereich außerordentlich Erfolg versprechend sind. Juristische Auseinandersetzungen werden so nicht überflüssig, aber allmählich entsteht eine gesellschaftliche Normalität, von der Gesetzgeber und Justiz, nicht zuletzt aber auch die politische Klasse unter Zugzwang gesetzt wird. Allerdings wird dazu notwendig sein, dass sich die Meinungsführerschaft der jungen und elo-

40 IFB-Newsletter vom 2. Juni 2003.

41 KIPPENBERG 2000, 110.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

quenten Muslime von den beschriebenen Feldern in die Führungsstrukturen der Gemeinden und Dachverbände ausdehnt. Der Marsch durch die Institutionen steht für die junge Generation noch aus.

Literatur

AHMED, LEILA, Woman and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate, New Haven & London 1992.

BECK-GERNSHEIM, ELISABETH, Juden, Deutsche und andere Erinnerungslandschaften. Im Dschungel der ethnischen Kategorien, Frankfurt a. M. 1999.

BIELEFELD, ULI, „Das Konzept des Fremden und die Wirklichkeit des Imaginären", in: DERS. (Hg.), Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?, Hamburg ^{2}1992, 97-128.

DIEHL, CLAUDIA & JULIA URBAN (in Zusammenarbeit mit HARTMUT ESSER), Die soziale und politische Partizipation von Zuwanderern in der Bundesrepublik Deutschland, Bonn: Forschungsinstitut der Friedrich-Ebert-Stiftung, Abteilung Arbeit und Sozialpolitik, ^{2}1999.

DOUGLAS, MARY, Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, Frankfurt a. M. 1988 [engl. 1966].

ELWERT, GEORG, „Probleme der Ausländerintegration. Gesellschaftliche Integration durch Binnenintegration?", in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderdruck aus Heft 4/1982, 717-731.

ESSER, HARTMUT, „Ethnische Kolonien: ‚Binnenintegration' oder gesellschaftliche Isolation?" In: JÜRGEN H. P. HOFFMEYER-ZLOTNIK (Hg.), Segregation und Integration. Die Situation von Arbeitsmigranten im Aufnahmeland, Mannheim 1986, 106-117.

FRESE, HANS-LUDWIG, „Den Islam ausleben". Konzepte authentischer Lebensführung junger türkischer Muslime in der Diaspora, Bielefeld 2002.

— „Symbolische Repräsentation des Islam in deutschen Städten", in: JÜRGEN HEUMANN (Hg.), Stadt ohne Religion? Interdisziplinäres Kolloquium zur Transformation des Religiösen in Bildung und Kultur im Kontext von Stadtentwicklungsprozessen, Hamburg u.a. 2004.

GIDDENS, ANTHONY, Konsequenzen der Moderne, Frankfurt a. M. ^{3}1999 [engl. 1990].

GÖLE, NILÜFER, Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der Moderne, Berlin 1995.

JONKER, GERDIEN, Eine Wellenlänge zu Gott. Der »Verband der Islamischen Kulturzentren« in Europa, Bielefeld 2002.

KARAKAŞOĞLU-AYDIN, YASEMIN, Muslimische Religiosität und Erziehungsvorstellungen. Eine empirische Untersuchung zu Orientierungen türkischer Lehramts- und Pädagogikstudentinnen in Deutschland, Frankfurt a. M. 2000.

KEHL-BODROGI, KRISZTINA, „Alevis in Germany: On The Way to Public Recognition?", in: ISIM Newsletter 8 (2001), 9.

KIPPENBERG, HANS G., „Die öffentliche Anerkennung des Islam als Religionsgemeinschaft", in: TILMANN HANNEMANN & PETER MEIER-HÜSING (Hg.), Deutscher Islam – Islam in Deutschland. Beiträge und Ergebnisse der 1. Bremer Islam-Woche, Marburg 2000, 106-116.

KLINKHAMMER, GRIT, Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkinnen der zweiten Generation in Deutschland, Marburg 2000.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

KRAFT, SABINE, Islamische Sakralarchitektur in Deutschland. Eine Untersuchung ausgewählter Moschee-Neubauten, Münster, Hamburg, London 2002.

LEGGEWIE, CLAUS, ANGELA JOOST & STEFAN RECH, Der Weg zur Moschee – eine Handreichung für die Praxis, Bad Homburg v. d. Höhe 2002.

LEMMEN, THOMAS, Islamische Vereine und Verbände in Deutschland, Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung, Abteilung Arbeit und Sozialpolitik, 2002.

MARTY, MARTIN E. & R. SCOTT APPLEBY, Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne [mit einem Nachwort von HANS G. KIPPENBERG], Frankfurt a. M. 1996 [amerik. 1992].

MERNISSI, FATEMA, Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie, München 1992.

NÖKEL, SIGRID, Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken. Eine Fallstudie, Bielefeld 2002.

RIESEBRODT, MARTIN, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalisten und der „Kampf der Kulturen", München 2000.

RÜSEN, JÖRN, „Kollektive Identität und ethnischer Konflikt im Prozess der Modernisierung", in: WILHELM HEITMEYER & RAINER DOLLASE (Hg.), Die bedrängte Toleranz, Frankfurt a. M. 1996, 142-151.

SCHIFFAUER, WERNER, Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland, Frankfurt a. M. 2000.

SCHÖNING-KALENDER, CLAUDIA, AYLÂ NEUSEL & MECHTHILD M. JANSEN (Hg.), Feminismus, Islam, Nation. Frauenbewegungen im Maghreb, in Zentralasien und in der Türkei, Frankfurt a. M. 1997.

ŞEN, FARUK, „Die Folgen der zunehmenden Heterogenität der Minderheiten und der Generationsaufspaltung. Am Beispiel der türkischen Minderheit in Deutschland", in: WILHELM HEITMEYER & RAINER DOLLASE (Hg.), Die bedrängte Toleranz, Frankfurt a. M. 1996, 261-270.

SEUFERT, GÜNTER, „Die ‚Türkisch-Islamische Union' (DİTİB) der türkischen Religionsbehörde: Zwischen Integration und Isolation", in: SEUFERT & WAARDENBURG 1999, 261-293.

— „Die Millî-Görüş-Bewegung: Zwischen Integration und Isolation", in: SEUFERT & WAARDENBURG 1999, 295-322.

SEUFERT, GÜNTER & JACQUES WAARDENBURG (Hg.), Turkish Islam and Europe. Europe and Christianity as reflected in Turkish Muslim discourse and Turkish Muslim life in the diaspora, Istanbul [Stuttgart] 1999.

TAYLOR, CHARLES, Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung [mit Kommentaren von SUSAN WOLF, STEVEN C. ROCKEFELLER, MICHAEL WALZER, AMY GUTMAN & JÜRGEN HABERMAS], Frankfurt a. M. 1997 [amerik. 1992].

TIBI, BASSAM, Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie, Frankfurt a. M. 1992.

TIETZE, NIKOLA, Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich, Hamburg 2001.

TRAUTNER, BERNHARD, „Türkische Muslime und islamische Organisationen als soziale Träger des transstaatlichen Raumes Deutschland-Türkei", in: THOMAS FAIST (Hg.), Transstaatliche Räume. Politik, Wirtschaft und Kultur in und zwischen Deutschland und der Türkei, Bielefeld 2000, 57-86.

VERBRAUCHERZENTRALE DES LANDES BREMEN E.V. (Hg.), Einkaufsführer für Muslime, Bremen 2003.

WALZER, MICHAEL, Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Gesellschaft [Hg. und mit einem Nachwort von OTTO KALLSCHEUER], Berlin 1998 [amerik. 1997].

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

ZENTRALRAT DER MUSLIME IN DEUTSCHLAND, Islamische Charta. Grundsatzerklärung des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD) zur Beziehung der Muslime zum Staat und zur Gesellschaft, Berlin 2002.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

Jetzt auch Śiva in Vashisht

Zur Entstehung und Legitimierung eines neuen Tempels in Kullu, Nordindien*

BRIGITTE LUCHESI

Vashisht am 16. April 2003. Die Wolken hängen tief über dem Ort, in dessen Zentrum sich viele Bewohner versammelt haben, darunter ein paar verstreute indische und ausländische Touristen. Mit Spannung verfolgen sie die Bewegungen der vier Götterbilder in der Mitte des Platzes, die – auf Sänften montiert – von je zwei Männern auf den Schultern getragen werden. Die Menge steht so dicht gedrängt, dass ich meist nur die hochragenden Teile der Tragsessel mit den Gesichtern der Götter sehen kann. Es will scheinen, als bewegten sie sich eigenständig – einmal ungestüm und abrupt, dann wieder hoheitsvoll gleitend. Wiederholt müssen die Zuschauer schnell zurückweichen, wenn sich eines der Bildnisse in rasantem Tempo einer ganz bestimmten Hausecke an der Westseite des Platzes nähert und dort mit den schweren Tragestangen gegen eine Hauswand stößt. Dann wieder bewegen sie sich, ruckartig hin- und her schwenkend, eines nach dem anderen in Richtung des neuen Bauwerks an der Ostseite, wo dann ein Mann, der durch seine Kleidung und offenen Haare als Medium einer Gottheit kenntlich ist, zu dessen Eingang hinaufsteigt und im Innern verschwindet. Die Worte, die er spricht, wenn er wieder herauskommt, verstehen nur die Nächststehenden. Ihr erfreutes und erleichtertes Murmeln signalisiert jedoch auch den entfernt Wartenden, dass sie eine positive Botschaft enthalten. Auch aus den Bewegungen der Götterbilder vor dem kleinen Holzbau lässt sich generelle Zustimmung ablesen, wie mir Umstehende erklären. Nicht lange darauf endet die Versammlung: Musiker mit Trommeln und Blasinstrumenten, Standarten- und Zepterträger scharen sich um die Bildnisse auf ihren Gestellen und geleiten sie samt ihren Medien und Priestern weg vom Ort des Geschehens – drei der Bildnisse zum Dorf hinaus, das vierte in den nahegelegenen Tempel des Vasiṣṭha Ṛṣi.

Diese Ereignisse beobachtete ich am letzten Tag des Festes, das jährlich Mitte April zu Ehren von Vasiṣṭha Ṛṣi in jenem Dorf des nördlichen Kullutals begangen wird, das den Namen eben dieser Gottheit trägt: Vashisht.[1] Dieser Ort, nur etwa zwei Meilen nördlich des bekannten Touristenzentrums Manali im nordindischen Bundesstaat Himachal Pradesh gelegen, ist seit langem wegen seiner heißen Schwefelquellen ein beliebtes Ausflugsziel in- und aus-

---

* Für Hans G. Kippenberg, der lokaler Religionsgeschichte immer große Bedeutung beigemessen und meine empirischen Forschungen über lange Jahren mit viel Interesse begleitet und unterstützt hat.

1 Die Schreibweisen variieren: u.a. auch Bashisht und Vashist.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

ländischer Besucher.[2] Die geschilderten Vorgänge sollten jedoch keinesfalls der Unterhaltung und Erbauung von Ortsfremden dienen, sondern betrafen Angelegenheiten, die speziell für die Bewohner des Dorfes von äußerster Wichtigkeit waren: Vasiṣṭha Ṛṣi und drei Gottheiten, die aus anderen Ortschaften zu Besuch im Dorf weilten, äußerten sich nämlich zu den jüngsten baulichen Veränderungen in Vashisht und unterzogen zudem den gerade fertig gestellten Śiva-Tempel einer Prüfung. Ich hatte von den diversen Abriss- und Bautätigkeiten im vorausgegangenen Jahr gehört und wollte die mit Spannung erwarteten Reaktionen der Gottheiten darauf selbst sehen.[3] Womit ich nach mehreren Monaten Abwesenheit hingegen nicht gerechnet hatte, war, dass in kürzester Zeit ein neuer Tempel entstanden war und dass die Gottheiten ihn ebenfalls in Augenschein nehmen würden.

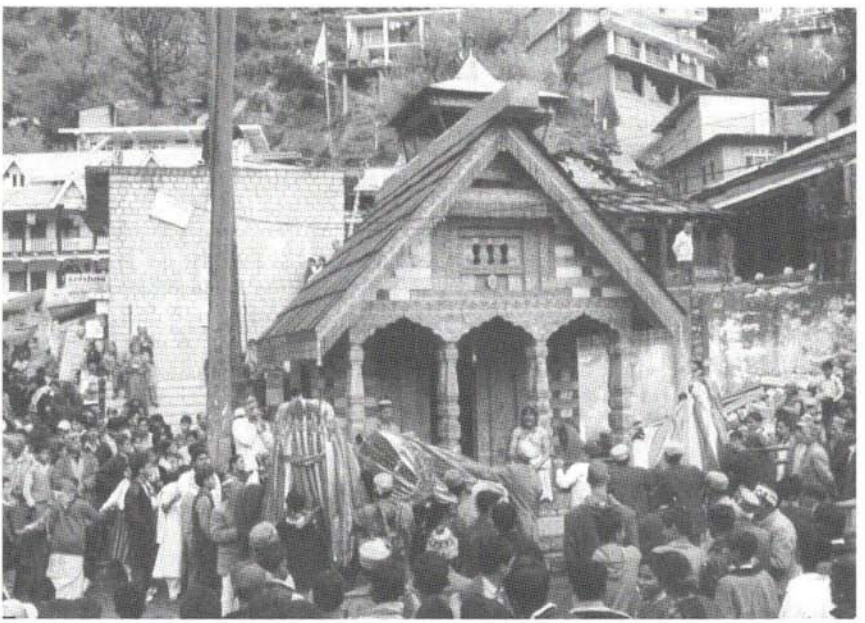


Abb. 1: Ein Medium verlässt den neuen Śiva-Tempel in Vashisht (16.4.2003), vor dem drei Gottheiten auf ihren Tragsesseln warten. Im Hintergrund der alte Sītarāma-Tempel, darüber Neubauten der letzten Jahre aus Beton. (Foto: B. Luchesi)

2 Eine der ersten Beschreibungen eines Europäers ist die von Dr. C. W. Calthrop aus dem Jahr 1876 (in: DIACK 1899, 149f.).

3 Der Besuch war Teil einer Serie von 1999 begonnenen Feldaufenthalten im Kullu-Distrikt, Himachal Pradesh, die fortgesetzt werden sollen. Im Zentrum der Forschungsthematik steht die Frage nach der Bedeutung lokaler Gottheiten im modernen Indien.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

Ich werde im vorliegenden Beitrag auf diesen Tempel näher eingehen, auf seine Baugeschichte und geplante Nutzung, vor allem aber auf die Zusammenhänge seiner Entstehung. Mein besonderes Augenmerk gilt der Tatsache, dass trotz der vielfältigen modernen Entwicklungen, die auch das Kullutal erfasst haben, bei der Standortwahl der neuen Verehrungsstätte traditionelle Muster ausschlaggebend waren. Die Begleitumstände des Tempelneubaus lassen zudem deutlich werden, dass viele Bewohner Kullus auch im neuen Jahrtausend davon überzeugt sind, dass ihre lokalen Götter und Göttinnen direkt in ihr Leben eingreifen und auf menschliche Handlungen positiv oder negativ reagieren können.

Um die Ereignisse des 16. April verständlich zu machen, ist es notwendig, ihre Vorgeschichte kurz darzustellen und einige Informationen über die in Kullu verehrten Gottheiten vorauszuschicken.

1. Lokale Gottheiten in Kullu

Kullu wird gerne als „Tal der Götter" bezeichnet. Das ist keine Erfindung der modernen Tourismuswerbung, sondern geht auf ältere Bezeichnungen zurück.[4] Tatsächlich gibt es in diesem nördlichsten Teil von Himachal Pradesh eine selbst im tempelreichen Indien auffallend große Anzahl von Verehrungsstätten. Die meisten Dörfer haben Tempel, die männlichen oder weiblichen Gottheiten (*devtā/devī*) gewidmet sind, von denen man glaubt, sie seien in ganz besonderer Weise für die Belange des betreffenden Ortes zuständig.[5] Diese Gottheiten können Namen haben, die aus der panindisch-sanskritischen Tradition bekannt sind, etwa Lakṣmī-Nārāyaṇa oder Gaurī, oder solche, die Gestalten der epischen und puranischen Literatur tragen, doch die lokalen Überlieferungen erzählen dann abweichende Geschichten.[6] Das gilt auch für die Lokalgötter, die den Zusatz Ṛṣi (Riṣi) im Namen tragen – wie der bereits genannte Vasiṣṭha Ṛṣi. In der Sanskritliteratur sind die Ṛṣi mythische Weise,

4 Der Name Kullu soll von Kulantapitha stammen, was als „Ende der bewohnbaren Welt" übersetzt wird (vgl. den Titel von CHETWODE 1964: Kulu. The end of the habitable world) oder „end of the civilized world" (SHABAB 1996, 23).

5 Ich gehe hier nur auf jene lokalen überirdischen Wesenheiten ein, die als Gott/Göttin (*devtā/devī* bzw. im Kullu-Dialekt *deota/devī*) bezeichnet werden, d.h. nicht auf die Vielzahl von weiblichen feenähnlichen Gestalten (*jognī*), Dämonen (*rākṣasa*)oder Geistern, für die eigene Orte der Befriedung oder Verehrung eingerichtet werden können.

6 Ich habe das am Beispiel der Göttin Hirmā/Haḍimbā ausgeführt, eine der bekanntesten Gottheiten im Kullutal: In den lokalen Erzählungen erscheint sie als unabhängige Göttin, die für Regen, Ernte und Kindersegen ihrer Schützlinge zuständig ist. Gleichzeitig ist sie die Lineage-Gottheit der ehemaligen Rājās von Kullu. Sie gleicht nur wenig der Gestalt, wie sie im Mahābhārata und heute insbesondere durch die TV-Fassung dieses Epos in ganz Indien populär geworden ist (LUCHESI 2002).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

Heilige, mit außergewöhnlichen Kräften begabte Personen, die uranfänglich den Veda, das Wissen, geschaut und den Grundstein für seine Tradierung gelegt haben sollen. Im lokalen Kontext hingegen sind sie *devtā*, Götter, über die man sich jeweils anderes erzählt; allenfalls in der Zeichnung ihrer Charaktereigenschaften und ihres Temperaments gibt es Ähnlichkeiten mit den klassischen Texten.[7]

Die Götter und Göttinnen werden vielfach durch ein Kultbild aus Stein, Metall oder Holz repräsentiert, das im Zentrum der für sie errichteten Tempel aufgestellt ist. Die ihnen zustehenden regelmäßigen Götterdienste (*pūjā*) werden von einem oder mehreren Tempelpriestern (*pūjārī*), zumeist Brahmanen, durchgeführt. Außer durch fest installierte Kultbilder können die Gottheiten auch durch ein menschliches Medium und durch temporäre Kultbildnisse repräsentiert werden. Medien, in Kullu *gūr* genannt, sind meines Wissens in dieser Region ausschließlich männlichen Geschlechts. Die meisten lokalen Gottheiten haben einen solchen *gūr*, der in bestimmten Situationen und während wiederkehrender Zeremonien ihr Sprachrohr darstellt. Wenn er in Trance spricht, redet aus ihm, so die lokale Auffassung, der Gott oder die Göttin, mehr noch: er *ist* in dieser Zeit die Gottheit. *gūr* wird man durch göttliche Berufung, bisweilen, aber nicht zwangsläufig, ist das Amt erblich. *gūr* sind im Unterschied zur Mehrzahl der *pūjārī* nur selten Brahmanen, sondern gehören anderen, bisweilen auch so genannten unberührbaren Kasten an.

gūr sind immer präsent, wenn eine mobile Repräsentation der Gottheit in Gestalt der eingangs vorgestellten Götterbilder auf Traggestellen (*rath*) auftritt. *rath* sind in Kullu Holzkonstruktionen, die tragbaren Sesseln oder Sänften gleichen, auf denen maskenartig geformte Gesichter bzw. Büsten aus Messing oder Edelmetall angebracht sind. Immer sind mehrere solcher Gesichter[8] – es können bis zu siebzehn sein – auf dem Gestell befestigt und mit farbigen Tüchern, wertvollem Schmuck und Blumen festlich ausgestattet. Die *rath* werden mit Hilfe von zwei Stangen transportiert, die meist zwei Männer – einer vorne, einer hinten – auf den Schultern tragen. Man glaubt, dass die Träger dem Willen der jeweiligen Gottheiten unterstehen, dass sie sich also in Übereinstimmung mit dem Charakter und der jeweiligen Gestimmtheit der von ihnen beförderten Götter bewegen. Träger kann – im Unterschied zum *gūr* – jeder Mann sein.

7 In der Sanskritliteratur begegnen sie häufig als Individuen, deren Zorn leicht entfacht ist und deren Verderben bringende Flüche von Menschen und Göttern gleichermaßen gefürchtet werden. Ähnliches berichten lokale Legenden (s. JETTMAR-THAKUR 1984).

8 Sie werden *mohre* (Sg. *mohrā*) genannt. Zumeist sind es männliche Gesichter, oft mit Schnurrbärten versehen. Auch Göttinnen werden vielfach so dargestellt. Gelegentlich wird mehr als eine Gottheit auf ein und demselben *rath* repräsentiert.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

Auf ihren *rath* treten die Gottheiten nur zu bestimmten Gelegenheiten in Erscheinung, in erster Linie während des Jahresfestes ihres Tempels und wenn sie andere Gottheiten aufsuchen. Sie werden von ihrer Entourage zu den Tempelfesten befreundeter und benachbarter *devtā/devī*, von denen sie eingeladen wurden, gebracht, aber auch, um ihre Referenz zu erweisen. Letzteres gilt insbesondere für die Teilnahme am jährlichen Daśahrā-Fest in Kullu-Stadt, wenn die Staatsgottheit der ehemaligen Rājās von Kullu, Ragunāth, zu einer Audienz und einer großen Versammlung der Götter des Kullutals einlädt.[9] Götter auf ihrem *rath* können auch von einzelnen Familien in ihr Haus geladen werden, was jedoch meist dann geschieht, wenn sie bereits installiert sind. In der Zeit, in denen die *rath* nicht aktiv sind, werden sie – zerlegt – in den jeweiligen Tempeln bzw. im traditionellen Schatzhaus des Ortes verwahrt, zusammen mit dem Schmuck, den Musikinstrumenten und Paraphernalien der Gottheit, wozu auch Prachtschirme, Standarten und Zepter gehören. Dieses Zepter kann in bestimmten Fällen ebenfalls die Gottheit repräsentieren.

Nicht nur Tempelpriester und Medium leisten Dienste für die Gottheit. Meist gibt es außerdem einen Manager (*kārdār*), der für die Verwaltung des Tempellandes und des übrigen Tempeleigentums zuständig ist. Ihm assistieren sog. *kāmdār*. Wichtig sind weiterhin die Musikanten, die aus unterschiedlichen Kasten kommen; Trommler sind in der Regel Unberührbare, Blasinstrumente werden von Höherkastigen gespielt. Dazu können Vertreter aus der Kaste der Gärtner, der Ölpresser und der Zimmerleute kommen. Bestimmte Ämter wie die des Priesters und der Trommler, bisweilen auch des *gūr*, können erblich sein. Als Entgelt wurde den Amtsinhabern traditionell Tempelland zur Bearbeitung zugeteilt. Andere, etwa die Träger und übrigen Musikanten, wurden mit einem Teil der Produkte, die auf Tempelland wuchsen bzw. einem Teil des Erlöses daraus entlohnt. Dieses System des Entgelts von „Bediensteten" der Gottheit hat sich mit den Landreformen in der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts verändert. Land, das kontinuierlich von anderen Personen als den Eigentümern bearbeitet worden war, ging an diese Bearbeiter über, auch Tempelland.[10] Viele Priester und Trommler, aber auch *gūr* wurden zu Eigentümern des von ihnen bearbeiteten Bodens. Den Tempeln blieb nur noch jenes Land, das in zeitlich begrenzten Kontrakten vergeben

9 Diese Veranstaltung soll zurückgehen auf Rājā Jagat Singh, der im siebzehnten Jahrhundert ein Kultbild des Gottes Ragunāth aus Ayodhya bringen und ihm einen Tempel in Kullu-Sultanpur errichten ließ. Diesem neuen viṣṇuitischen Gott soll der Rājā sein Reich übertragen und sich selbst fortan als sein Stellvertreter verstanden haben. Zur Feier von Daśahrā waren alle Dorfgottheiten geladen, um Ragunāth samt seinem Stellvertreter ihre Aufwartungen zu machen. Im Zuge dieser Zentralisierung der religiösen und politischen Macht übereignete Jagat Singh den lokalen Tempeln und religiösen Stiftungen einen Teil des Landes (vgl. HUTCHINSON & VOGEL 1994, 458f.).

10 Vgl. VIDAL 1988, 75f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

worden war. Die darauf angebauten Produkte erbringen heute meist nur mehr wenig.

2. Vasiṣṭha Ṛṣi in Vashisht

Der Ort Vashisht hat seit langem zwei bedeutende Tempel, die beide in unmittelbarer Nähe des durch heiße Quellen gespeisten Bäderbezirks liegen: im südlichen Teil auf erhöhter Plattform einen Viṣṇu geweihten Steintempel, nördlich davon den Holztempel für Vasiṣṭha Ṛṣi. Beide Tempel sind nach Westen ausgerichtet, dem Fluss Beas zu.[11] Der viṣṇuitische Sītarāma-Tempel zeichnet sich durch seinen hohen Tempelturm im Śikhara-Stil mit schirmartigem Schutzdach aus (Abb. 1); seine Entstehung verdankt sich vermutlich dem zum Viṣṇuismus konvertierten Rājā Jagat Singh (1637–1672) sowie dessen Nachfolgern.[12] Die zentralen Kultbilder sind die vom Gott Kṛṣṇa und seiner Gefährtin Sītā, zwei Vollplastiken aus Metall. Als älterer Kultort gilt jedoch der Vasiṣṭha-Tempel, allerdings ist eine genaue Datierung nicht möglich.[13] Der jetzige Holztempel wurde diverse Male erneuert, das letzte Mal 1981–1983.[14] Es ist ein niedriges Gebäude in Blockhausstil, wie er für viele Bergtempel im oberen Kullutal charakteristisch ist. Auf dem Dachfirst ruht ein massiver Zedernbalken, Merkmal aller ähnlich gestalteten sakralen Bauten in Kullu. Das ursprüngliche Kultbild im Tempelinneren soll ein Bildnis gewesen sein, von dem berichtet wird, es habe seinen Standort selbst gewählt (s.u.). Es ging angeblich in einem Bergrutsch verloren. Heutzutage wird Vasiṣṭha Ṛṣi durch eine große schwarze Steinskulptur mit aufgesetzten hell glänzenden Augen repräsentiert, die einen Asketen darstellt. Sie wird regelmäßig vom *pūjārī* mit einem *dhotī* und einem weißen Turban bekleidet sowie mit einem *janeū*, der Schnur der Zweimalgeborenen, versehen. Anders als viele andere Gebirgsgötter ist Vasiṣṭha Ṛṣi ein streng vegetarischer Gott, der blutige Opfer verabscheut. Sein Medium ist aus der Kaste der Ṭhakur, der dominanten Kaste des Ortes.

Das Kultbild steht in einem kleinen, nur vom Priester betretbaren Holzschrein innerhalb des Blockhauses, der mit Sicherheit zu den ältesten Teilen der jetzigen Tempelanlage zählt. Zum Tempelareal gehören ummauerte Badebassins, eines für Männer und eines für Frauen, die mit heißem Wasser aus

11 Tempel im bergigen Kullu passen sich, wie auch JETTMAR (1974, 35) anmerkt, zumeist den landschaftlichen Gegebenheiten an und orientieren sich nicht, wie sonst von hinduistischen Sakralbauten bekannt, nach Himmelsrichtungen.

12 JETTMAR 1974, 76; HARCOURT 1972, 104.

13 Nach HARCOURT 1972, 104, waren Kullu-Herrscher der Pal-Dynastie die Gründer.

14 JETTMAR-THAKUR 1984, 34.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

den nahen Quellen gespeist werden. Patron dieser Quellen ist natürlich Vasiṣṭha Ṛṣi. Nicht nur die Ortsbewohner und die zahlreichen Besucher baden hier, sondern auch die Gottheiten, da man glaubt, dass dem Wasser derartig außergewöhnliche Kräfte eignen, dass auch die Götter und Göttinnen hier zu baden wünschen. Daher bringen die Bewohner anderer Ortschaften sie in Gestalt ihrer *rath* zumindest einmal jährlich hierhin, damit sie ein Bad nehmen, d.h. mit besagtem Wasser besprengt werden können.[15]

Unter denjenigen, die Vasiṣṭha Ṛṣi periodisch aufsuchen, ist auch die Göttin Haḍimbā, deren Holztempel im Wald von Dhungri liegt, der direkt an Manali grenzt, einen Ort, der seit der Schließung von Kaschmir einen unerhörten Aufschwung als Urlaubszentrum genommen hat. Den beschaulichen Rückzugsort, den Pandit Nehru einmal zur Erholung gewählt hatte, gibt es nicht mehr.[16] Doch der Dhungri-Tempel (einer Inschrift zufolge 1553 von Rājā Bahadur Singh Badani gegründet) steht weniger mit dem modernen Manali in Verbindung als mit dem sog. Old-Manali oder Manaligarh, das fast direkt gegenüber von Vashisht auf der anderen Talseite liegt. Hier befindet sich das Schatzhaus, in dem Haḍimbās *mohre* und Paraphernalien aufbewahrt werden, und auch der Tempel, in dessen Sanktum ihr Tragegestell hängt und auf dessen Vorplatz es mit den Göttergesichtern versehen wird.[17] Die Beziehungen zwischen Vasiṣṭha und Haḍimbā gelten als gespannt.[18] Man sagte mir, dass auch die Bewohner der beiden Ortschaften sich eher distanziert zueinander verhalten. Dafür wird auf Vashisht-Seite immer gerne auf folgende Legende rekurriert: Vasiṣṭha Ṛṣi habe zunächst in Alt-Manali seine Einsiedelei gehabt und täglich von den dortigen Einwohnern Lebensmittel erhalten – vegetarische natürlich, wie ihm angemessen. Eines Tages hätten ihm Böswillige abgenagte Tierknochen unters Essen gemischt. Der Ṛṣi habe darauf zornig und unter zahlreichen Flüchen für Alt-Manali seinen Wohnsitz verlassen und sei über den Fluss nach Vashisht gezogen. Dessen ungeachtet gibt es, wie sich im folgenden Abschnitt zeigen wird, wichtige Verbindungen zwischen den Orten.[19]

15 Vasiṣṭha selbst badet im Brigu-See, 200 km entfernt (JETTMAR- THAKUR 1984, 34-35).

16 Vgl. CHETWODE 1984, 174.

17 Der Namensgeber von Ort und Tempel, Manu Ṛṣi, hat einen *mohrā* auf ihrem *rath*.

18 Haḍimbā, die in den Augen vieler die Schutzgöttin für Kullu ist, steht im rituellen Rang Vasiṣṭha nach, was mit dem Harijan-Status ihres Gūr und ihrer Dämonen-Herkunft erklärt wird (vgl. LUCHESI 2002). Er besucht ihr Jahresfest, beansprucht jedoch eine ranghöhere Platzierung als die Gastgeberin. Sie kommt zum obligatorischen jährlichen Badebesuch nach Vashisht, weilt aber meist nur kurz.

19 Diese Version stammt von Tara Chand Thakur. Viele der im Folgenden verwendeten Informationen erhielt ich von Gabi Jettmar-Thakur, Tara Chand und Yoga Chand, denen ich für ihre Aufgeschlossenheit und Hilfsbereitschaft sehr herzlich danken möchte.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

3. Vasiṣṭha Ṛṣi wendet sich gegen widerrechtliche Bebauung

Im Sommer 2001 erfuhr ich durch Informanten aus Vashisht von folgenden Vorfällen: Anfang desselben Jahres hätte eine Familie in Alt-Manali Vasiṣṭha Ṛṣi gebeten, herüber in ihr Dorf und in ihr Haus zu kommen. Sie hätte in Erfahrung bringen wollen, weshalb mehrere Familienangehörige gestorben, erkrankt und von verschiedenen Unglücksfällen verfolgt worden seien. Durch den Mund des *gūr* erfuhr sie, dass das Unglück daher rühre, dass sie auf Grund und Boden gebaut hätte, der ihr nicht gehöre und den sie deshalb umgehend verlassen müsse, wolle sie nicht weiteres Unheil auf sich ziehen. Kurz darauf habe auch die Göttin Haḍimbā – ebenfalls durch ihre *gūr* (sie hat zwei) – diesen Befund bestätigt. Weitere Familien seien der gleichen Übertretung für schuldig befunden worden. Den betreffenden Familien sei von der Göttin ein Jahr Frist eingeräumt worden, um die monierten Veranden, Mauern oder auch ganzen Häuser zu entfernen. Kurz darauf gab es auch in Vashisht Aufregung um bestimmte Gebäude. Während des Tempelfests für Vasiṣṭha Ṛṣi Mitte April 2001, so hieß es weiter, habe sein Medium verkündet, dass auch in diesem Dorf widerrechtlich gebaut worden sei, v.a. in der Umgebung der beiden Tempel. Es sei nicht bei der oralen Beschuldigung geblieben; vielmehr sei Vasiṣṭha Ṛsi in Gestalt seines *rath* physisch aktiv geworden. Er sei mit seinen massiven Tragstangen mit voller Wucht in die diversen Buden entlang der Südmauer des Vasiṣṭha-Tempels gestoßen und habe sie zum Einsturz gebracht. Auch die neue Überbauung des Brunnens im Westen sei auf diese Weise demoliert worden. Diverse feste Stein- und Betonbauten, die den Angriffen standhielten, wurden durch den *rath* „markiert": er habe sich an die Stelle bewegt, die entfernt werden sollte, und sei mit den Stangen dagegen gerammt. Betroffen waren vor allem Bauten und Vorsprünge auf dem Dorfplatz, der sich westlich an die beiden Tempel anschließt, aber auch Teile des Tempelkomplexes selbst, darunter der sogenannte Serai, der teils vom Tempelpriester als Küche benutzt, teils vermietet worden war. Schließlich wurde auch das Haus des Priesters an der nordwestlichen Ecke des Tempelareals angegriffen. Nicht nur würde man von seinen oberen Fenstern direkt in das Frauenbad sehen, es sei auch viel zu weit nach außen zum Platz hin gebaut. Der protestierende Priester habe mit dem Gott auf dem *rath* argumentiert und darauf hingewiesen, dass er ihm treu diene. Schließlich habe er selbst den *rath* auf die Schultern genommen, in der vorderen Position – und sei daraufhin selbst gegen sein eigenes Haus angegangen. Den Informanten schien dies Beweis dafür zu sein, dass hier nicht menschliche Ranküne und Dorfpolitik, sondern höhere Einwirkung am Werk gewesen war.

Resultat dieser Ereignisse war, dass in beiden Ortschaften, in Alt-Manali wie in Vashisht, eine Reihe von Bauten ganz oder teilweise abgerissen wur-

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

den.[20] Im Mai 2002 zeugte von einem ehemaligen Haus nur mehr ein Trümmerberg; an verschiedenen anderen waren Vorsprünge und Teile der Dächer abgeschlagen (Abb. 2). Die nachdrücklichsten Veränderungen wies der Außenbereich des Vasiṣṭha-Tempels auf: sowohl das Gebäude über dem Hauptzugang als auch der Serai waren vollständig neu errichtet. Man hatte dabei an traditionelle Bauweisen angeknüpft und Zedernholz, behauene Steinquader sowie Schieferschindeln verwendet, auch Tor und Fenstern mit Schnitzereien verziert. Die finanziellen Mittel für das Projekt, in diesem Fall vor allem für die verwendeten Materialien und die Entlohnung der Schnitzer, waren im Dorf, aber auch im gesamten oberen Kullutal gesammelt worden. Die Bauarbeiten waren zum größten Teil von den Dorfbewohnern selbst verrichtet worden, in sog. *seva*, d.h. freiwilliger, kostenloser Arbeit. Jede Familie hatte nach hergebrachtem Muster ein Mitglied für die Arbeiten abgestellt.

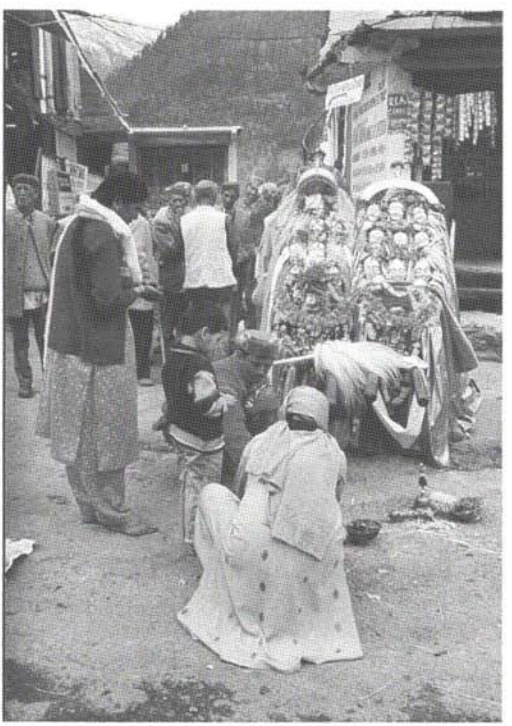


Abb. 2: Frauen verehren am 15.4.2003 Vasiṣṭha Ṛṣi (links) und Gautam Ṛṣi auf dem Dorfplatz. Am rechten Gebäude wurden oben Teile abgeschlagen. (Foto: B. Luchesi)

20 Am 14. Mai 2002, kurz bevor am Tempel in Alt-Manali Haḍimbās *rath* für das Jahresfest der Göttin aufgebaut wurde, konnte ich beobachten, wie zwei Männer mit Hämmern und Schlagbohrern überstehende Teile ihrer Veranden entfernten, sozusagen im letzten Moment der ihnen gewährten Frist für einen Abriss.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

Eine andere augenfällige Veränderung bot die Erscheinung des Dorfplatzes. Verschiedene Abriss- und Aufräumaktionen hatten bewirkt, dass er nun größer schien, vor allem aber, dass die Sicht auf die beiden alten Tempel dadurch wieder frei geworden war. Unterhalb des Sītarāma-Tempels, wo sich zuvor Buden und Geschäfte drängten, war ein unbebautes Areal entstanden. Was einzig noch dort stand, war ein Zelt, vor dem ein Sādhu saß. Er leistete priesterliche Dienste für die zahlreichen Besucher, die einen Blick ins Innere werfen wollten. Ein Schild erklärte das große allgemeine Interesse: Man habe hier am 27. Dezember 2001, um vier Uhr nachmittags ein steinernes *liṅga* gefunden, also eine anikonische Repräsentation des Gottes Śiva.

4. Ein Kultbild taucht auf

Über die Herkunft dieses *liṅga*, das man im Verlauf der Abrissarbeiten entdeckt hatte, entstanden sogleich Vermutungen. Eine davon lautete, dass sich am Fundort vormals eine śivaitische Verehrungsstätte befunden haben müsse. In der jüngeren Vergangenheit scheint das allerdings nicht der Fall gewesen zu sein, denn bislang kann sich niemand im Dorf an einen Tempel, Schrein oder auch ein freistehendes *śivaliṅga* erinnern. Andere sprechen davon, dass er auf wunderbare Weise erschienen sei, was an die vielen *liṅga* erinnert, die als *svayambhū* gelten, d.h. als selbsterschaffen, von selbst entstanden. Eine große Zahl von Pilgerstätten in Indien begründen die Heiligkeit ihres Ortes damit, dass eben dort Śivas *liṅga* aus dem Boden entsprungen sei,[21] sei es vor unvordenklichen Zeiten wie in Benares oder auch in der unmittelbaren Gegenwart. In Rakkar zum Beispiel, einem Dorf im Kangra-Distrikt von Himachal Pradesh, wurde im Frühjahr 2001 ein großer abgerundeter Stein im Feld gefunden, dem – als *svayambhū* eingestuft – sogleich eine Plattform mit Überdachung als angemessener Ort der nachfolgenden Verehrung errichtet wurde. Nun ist der phallusförmige Stein in Vashisht nachweisbar von Menschenhand behauen, weshalb er nicht als ein im klassischen Verständnis „selbstentstandener" Stein angesehen werden kann. Das hindert offenbar jedoch nicht, sein Auftauchen als außergewöhnliches Ereignis zu deuten. Er ist nach Auffassung vieler von sich aus zutage getreten und hat sich damit ebenfalls ‚selbst geoffenbart'. Yoga Chand, ein Mann in den Vierzigern und der in Vashisht traditionell dominierenden Kaste der Ṭhākur zugehörig, schilderte mir, auf welche Weise er im Dezember 2001 den Stein als Erster gesehen habe: Er habe im Restaurant schräg gegenüber an der Hauptstraße gesessen

21 Vgl. ECK 1989: 56. Zu den berühmtesten derartigen Hierophanien Śivas zählen der Viśveśvara- und der Avimukteśvara-*liṅga* in Benares (ebd., 167).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

und mit Freunden Tee getrunken. Unvermittelt habe er sich draußen auf dem Platz inmitten des Schutts und der Hausüberreste wiedergefunden, genau neben dem *liṅga*. Er wisse nicht, wie er dorthin gelangt sei. Das sei um sechzehn Uhr am 27. Dezember geschehen, wie dann später schriftlich festgehalten wurde. Es ist dieses unvorhergesehene Erscheinen des Steins, womit die meisten seine Besonderheit begründen. Es wird als Zeichen von Śiva selbst gedeutet, als Willensbekundung des Gottes, am Fundort eine Verehrungsstätte für ihn einzurichten. In eben diesem Sinn fiel auch die Antwort Vasiṣṭhas aus, der dazu befragt wurde und durch seinen *gūr* verkünden ließ, dass der Stein überbaut werden solle.

Die Wahl des Verehrungsorts durch die jeweilige Gottheit ist ein zentrales Motiv unzähliger Gründungslegenden indischer Tempel, das auch im Zusammenhang vieler Dorftempel in Kullu zu finden ist. Es erübrigt sich, Beispiele aus anderen Dörfern beizubringen, da es für den Vasiṣṭha-Tempel selbst eine gern angeführte Geschichte gibt. Hier eine von Tara Chand berichtete Version:

> Bewohner von Manali weideten ihr Vieh in Dranu, als eine der Kühe in den Wald lief und dort ihre Milch über Steine fließen ließ. Als ihr Besitzer sie ohne Milch fand, beschuldigte er den Hirten des Diebstahls und weigerte sich, ihn zu entlohnen. Man beobachtete das Tier und fand ein Bildnis von Vasiṣṭha zwischen den Steinen. Man versuchte es wegzutragen, aber es war so schwer, das selbst sechzig Ṭhākurs es nicht bewegen konnten. Das hing mit ihren Verfehlungen in der Vergangenheit zusammen. Neugierige Nachbarn fanden sich ein, auch ein *kaśmīrī paṇḍit* aus Vashisht. Ihm gelang es, das Bildnis anzuheben und auf dem Rücken wegzutragen. In Koshla, wo eine Familie dem Stein in einer *pūjā* Blumen darbrachte, machte er Rast, bevor er ihn ins Zentrum des Dorfes brachte.[22]

Dort nun wurde über ihm ein Tempel errichtet. Neben dem häufig in hinduistischen Tempelgründungslegenden anzutreffenden Motiv der Kuh, die ihre Milch auf ein verborgenes, heiliges Bildnis fließen lässt,[23] fällt jenes auf, das vom eigenen Willen des Bildnisses handelt: Es lässt sich nur von der Person und an den Ort befördern, die es selbst gewählt hat. Ein vergleichbarer Wille soll nun dem kürzlich aufgetauchten *liṅga* innewohnen.

Interessant ist auch ein Blick auf die Kastenzugehörigkeit der involvierten Personen. Bei der Familie in Koshla, einem Ortsteil von Vashisht, handelt es sich um eine Familie, zu deren Nachkommen nicht nur der Erzähler, sondern auch Yoga Chand, der Steinauffinder, zählen. Der Platz, an dem Vasiṣṭhas Bildnis abgesetzt worden sein soll, ist auch heute noch im Besitz dieser Familie; er gilt als sakraler Ort, der nicht profan genutzt werden darf. Auch der heutige Tempelpriester Deshraj Sharma und seine Familie beziehen sich auf diese Geschichte. Sie lässt die zugezogenen Brahmanen aus Kasch-

22 Vgl. JETTMAR-THAKUR 1984, 34.

23 S. die Fülle an Beispielen in EICHINGER FERRO-LUZZI 1987.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

mir als diejenigen erscheinen, die den Gott überhaupt erst nach Vashisht brachten, also seinen Kult begründeten.

5. Ein neuer Tempel wird gebaut

Mit der Anweisung zum Tempelbau durch Vasiṣṭha entstand die Frage, wer die Verantwortung für die Errichtung des neuen Gebäudes übernehmen und die Bauarbeiten leiten sollte. Eine erneute Befragung des Gottes ergab, dass Yoga Chand mit diesen Aufgaben betraut werden sollte. Er war es gewesen, der zusammen mit anderen Männern, die meisten zwischen 30 und 45 Jahre alt, Geld für die neuen Gebäudeteile des Vasiṣṭha-Tempels gesammelt und sich bei deren Bau besonders eingesetzt hatte. Er begann, wiederum mit seinen bewährten Kameraden, erneut mit dem Sammeln von Spenden, wie zuvor nicht nur in Vashisht selbst, sondern auch bei Verwandten und Interessierten außerhalb des Ortes. Er kümmerte sich als nächstes um die Beschaffung und Vorbereitung der Baumaterialien, im wesentlichen Steine und Holz. Bei Letzterem handelte es sich um Deodar-Holz, d.h. das Holz der kostbaren Himalaya-Zeder, für deren Schlagen Berechtigungsscheine der Forstbehörde erforderlich sind. Er selbst stellte eine Diesel betriebene Säge, mit deren Hilfe das Zurichten des Holzes erheblich beschleunigt werden konnte. Das Aussuchen und Fällen der fünf benötigten Bäume musste den besonderen, für die Errichtung eines sakralen Bauwerks geltenden Regeln folgen. Wie in den meisten Kullu-Dörfern sind sie nur mündlich tradiert. Für das geplante Unternehmen wurde anhand des astrologischen Almanachs ein günstiger Tag ausgesucht. Yoga, der *gūr* und eine kleine Gruppe weiterer Männer nahmen ein Bad in den heißen Quellen, unverkennbar eine rituelle Reinigungsmaßnahme,[24] bevor sie in den Wald gingen und nach passenden Zedern suchten. Zur Markierung der ausgewählten Bäume durften keine Kerben mit der Axt angebracht werden. Vor dem Fällen wurden sie mit *kuṁkum* (rotes Farbpulver) betupft und mit einer roten, gesponnenen Wollschnur umwunden, beides eindeutige Verehrungshandlungen. Bevor dann die Axt angesetzt wurde, wurde eine Kokosnuss auf dem Boden zerschlagen, was als ein vegetarisches Opfer (*bali*) verstanden werden kann.[25] Die gefällten Bäume wurden in Stücke zersägt und achtundzwanzig Tage im Wald liegen gelassen, bevor sie in Yogas Haus transportiert werden konnten. Dort trockneten sie

24 Diese Reinigung ist als rituelle zu verstehen, die vermutlich Teil weiterer rituell reinigender Maßnahmen war, wie sexuelle Enthaltung und Speiserestriktionen. Vgl. DISERENS 1991 zur Holzbeschaffung für ein neues Tragegestell der Göttin Haḍimbā. Ziel war in diesem Fall das Akzeptieren des fertigen *rath* durch die Göttin.

25 Bei der in Fn. 24 angesprochenen Holzbeschaffung wurden Schafe geopfert. Sie sollten auch die *jognī*, die angeblich die gewählten Bäume bevorzugen, befrieden.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

eineinhalb Monate, bis sie kurz vor Baubeginn zur Baustelle gebracht wurden.

Die Konstruktionsarbeiten begannen am 25. Dezember 2002. Dorfbewohner leisteten freiwillige Dienste, für Facharbeiten waren Männer aus dem unteren Kullutal verpflichtet worden, die lokal als *thauli* oder *thāvī*[26] bezeichnet werden. Sie rechnen generell zur Kaste der *tarkhān* (Zimmerleute), zeichnen sich jedoch speziell durch ihre Kenntnisse im Schnitzen aus und dadurch, dass sie auch Steinarbeiten vornehmen können. Yoga Chand fungierte als Baustellenleiter. Er war bis zur Beendigung der Arbeiten am 30. März 2003 einer Reihe von Vorschriften unterworfen, die seine persönliche Handlungsfreiheit erheblich einschränkten. Sie betrafen Aufenthaltsort, Sexualität, Kleidung und Speisen und richteten sich alle darauf, Verunreinigungen verschiedenster Art vom diffizilen Projekt des Tempelbaus fern zu halten. So konnte Yoga nicht zu Hause schlafen, sondern musste in Baustellennähe bleiben und in einem Gebäudeteil des nahen Vasiṣṭha-Tempels nächtigen. Auch als sein Vater erkrankte, blieb er strikt an diesen Ort gebunden. Er durfte keine Speisen und Getränke aus den dörflichen Restaurants zu sich nehmen, sondern musste warten, bis ihm nach Abschluss des täglichen Arbeitspensums gegen 16 Uhr eine im Haushalt des Priesters gekochte Mahlzeit serviert wurde. Es handelte sich dabei um vegetarische Speisen, die überdies keine „erhitzenden" Zutaten wie Zwiebeln oder Knoblauch enthielten. Tee bereitete er sich selbst. Zeitweise arbeitete er barfuß und im *dhotī*, einem Bekleidungsstück, das in diesem Landesteil normalerweise nur Priester während der Götterdienste tragen.

Die meisten dieser Vorschriften galten auch für die Holzschnitzer während ihres Aufenthalts in Vashisht. Immer dann, wenn sie Aufträge von Tempeln haben, arbeiten und leben sie im betreffenden Tempelbezirk, bis ihre Arbeit beendet ist. Sie kehren zwischenzeitlich nicht nach Hause zurück, betreten aber auch keine anderen Häuser. Dies soll dem Schutz und der Reinheit des Sakralbaus, an dem sie arbeiten, dienen, aber auch dem Schutz der privaten Behausungen. Das wird deutlich an den Vorkehrungen, die ein heimkehrender *thauli* zu treffen hat. Er soll vor dem Eintritt in sein Haus ein Tier – Huhn oder Schaf – opfern lassen, mit dessen Blut er selbst und die Hausschwelle besprengt werden.[27] Zur Erklärung heißt es, dass sich im Umkreis eines im Bau befindlichen Tempels oft negative Kräfte aufhalten können, darunter Dämonen (*rākṣasa*), Geister unbefriedeter Toter (*bhūt*) und unberechenbare feenartige Wesen (*jognī*), die sich den Heimkehrenden anheften könnten, denen man jedoch keinesfalls den Zugang in die Wohnhäuser

26 DIACK 1899, 61; vgl. ROSE 1919, III, 465.
27 Vgl. JETTMAR-THAKUR 1988.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

ermöglichen sollte. Rituale der Reinigung, wie sie die erwähnten Opfer darstellen, können die unheilvollen Begleiter am weiteren Vordringen hindern.[28]

Entscheidungen über die Gestaltung des Tempels, seine Maße und die Art seines Dekors wurden von Yoga getroffen. In Zweifelsfällen, so berichtete er, habe er sich an den Gott gewandt: „Please, God, what shall I do?", wie er es in Englisch in einem Gespräch mit mir ausdrückte. Die Lösung sei ihm dann in Träumen gekommen, oder aber er habe plötzlich mit absoluter Sicherheit gewusst, was zu tun sei. Ein derartiges Verfahren habe er etwa angewandt, bevor er das *liṅga* gerade rückte und etwas erhöhte, auch bei der Ausbesserung eines Sprungs im Stein.

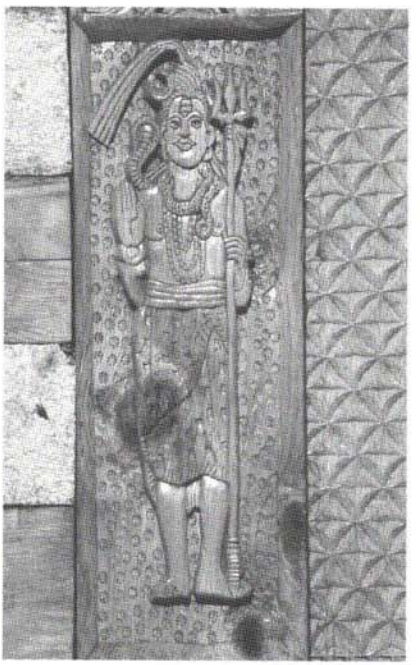
So entstand in nur drei Monaten ein Tempel über dem *śivaliṅga*. Auch wenn es sich um ein vergleichsweise kleines Gebäude handelt, ist es doch sorgfältig mit vielen im Kullutal üblichen Tempelmerkmalen ausgestattet. Es ist ein rechteckiger Bau im Blockhausstil, mit Veranda vor dem Eingang, der wie die beiden großen bisherigen Tempel nach Westen weist. Das Gebäude ruht auf einem Steinsockel, die Wände sind aus Holzbalken, die abwechselnd quer und längs aufeinander geschichtet sind. Die entstandenen Zwischenräume wurden mit behauenen Steinquadern gefüllt. Das Satteldach ist mit Schieferplatten gedeckt, auf dem First ruht ein solider Balken – unmissverständlicher Hinweis auf den sakralen Charakter des Baus.[29] Fenster, durch die Licht ins Innere fällt, sind im First an der Westseite und jeweils in den Nord- und Südseiten eingelassen. Auf Tageslicht aus dem Osten, das speziell in einem Śiva-Tempel zu erwarten gewesen wäre, wurde am Ende verzichtet. Da die Ostwand nahe der hohen Mauer steht, die zur Plattform des darüber liegenden Sītarāma-Tempels gehört, wäre es nötig gewesen, das Gebäude insgesamt zu erhöhen, was mehr Baumaterial erfordert und natürlich auch höhere Kosten verursacht hätte. Die anhaltende Diskussion darüber wurde dadurch beendet, dass Yoga auch zu diesem Problem den Gott selbst befragte, der seinen Plan befürwortet haben soll. Typisch für die Bergtempel der Region sind die um den gesamten Dachrand angebrachten Holzzapfen, die wohl Windglocken darstellen.[30] Fenster, Türumrahmung und Veranda sind mit Schnitzereien in Kerbschnitttechnik versehen. Vorbilder für eine Reihe von Mustern und Motiven, insbesondere die floralen, waren Schnitzereien an den älteren Holztempeln der Region. Die Götterdarstellungen an der Frontseite

28 Die Vorstellung von Dämonen und unheilvollen Geistern, die sich bevorzugt um Tempel herum aufhalten, scheint sich v.a. auf Sakralstätten zu beziehen, die noch nicht oder nicht mehr geweiht sind bzw. auf Teile davon. So sollen alte Fragmente nicht mehr genutzter oder restaurierter Tempel nicht ins Innere von Wohnhäusern gebracht werden, weil sie Vehikel übler Kräfte sein könnten.

29 Sollte ihn jemand nach Fertigstellung und Weihung des Bauwerks betreten, würde der Tempel entweiht sein. Ein neuer Balken müsste aufgesetzt und die Einweihungszeremonien erneut durchgeführt werden.

30 JETTMAR 1974, 48.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56



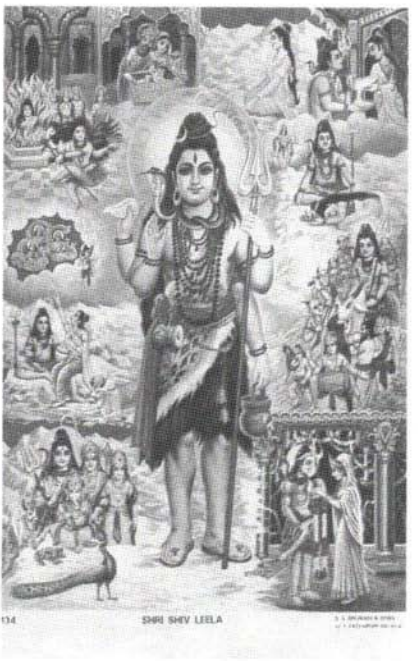


Abb. 3 und 4: Geschnitzte Darstellung Śivas außen neben der Eingangstür zum neuen Tempel (Foto: B. Luchesi). Rechts daneben ein populärer Farbdruck, der als Vorlage diente.

hingegen orientieren sich an den modernen polychromen Drucken, die, als „dharmic pictures" oder „god posters" bekannt, sich seit Jahrzehnten großer Beliebtheit erfreuen und in den Basaren in allen Größen zu haben sind.[31] Sie dienten nicht nur als Vorlage, nach der geschnitzt wurde, die Umrisse der dargestellten Gottheiten wurden auch zum Teil mit Hilfe von Blaupapier direkt auf den Holzgrund durchgepaust (Abb. 3 und 4). Diese Art der Motivwahl und Technik ist neu, ich sah sie erstmals 1999 am restaurierten Tempel in Sajla südlich von Vashisht. Bei der Bevölkerung scheint sie auf breite Zustimmung zu stoßen. Am neuen Śiva-Tempel sind nun dargestellt: Śiva als Asket mit Gnade gewährender erhobener rechter Hand und Dreizack in der Linken in zwei Ausführungen, weiterhin eine zweiarmige Durgā, die ebenfalls mit der Rechten Gnade gewährt und in der Linken eine Keule hält. Außerdem gibt es aber auch Hanumān, einen Flöte spielenden Kṛṣṇa und Sarasvatī, die Göttin der Weisheit und der Künste. Abbildungen dieser gewöhnlich dem viṣṇuitischen Pantheon zugerechneten Gottheiten an so prominenter Stelle eines Śiva-Tempels mögen überraschen, es ist jedoch darauf hinzuweisen, dass derartige ‚Mischungen' an anderen, älteren Bergtempeln

31 LUCHESI 2001.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

ebenfalls begegnen.[32] Inwieweit Yoga Chand und die Schnitzer eine bewusste Wahl trafen oder zufälligen Neigungen folgten bzw. aus Unkenntnis handelten, ist mir nicht bekannt.[33]

6. Gottheiten prüfen den neuen Tempel

Am 30. März waren die Bauarbeiten abgeschlossen. Der thailändische Sāddhu ließ sich auf der Veranda nieder und verteilte *prasād*, geheiligte Speise, an alle, die zur Verehrung des *liṅga* kamen. In den nächsten Wochen, nach Beendigung der harschen Wintermonate, begannen auch wieder Besucher aus der Ebene einzutreffen. Sie nutzten vor allem die Feiertage um Baiśākhi (14. April), das in Nordindien traditionell als auspiziöser Jahresanfang gilt, um in die Berge zu reisen und dabei auch heilige Stätten aufzusuchen. Auf Baiśākhi fällt, wie schon erwähnt, auch der Beginn des dreitägigen Jahresfestes für Vasiṣṭha Ṛṣi, weshalb nicht nur Menschen, sondern auch Gottheiten aus anderen Ortschaften zu Besuch kommen.

Vasiṣṭhas Tragegestell war am Morgen des 14. April von Priester, *gūr* und weiteren Bediensteten des Gottes hergerichtet, seine elf *mohre* („Gesichter") darauf gebunden und geschmückt und das fertige *rath* unter Musikbegleitung auf einer festgelegten Route durch das Dorf prozessiert worden. Die Begehung, immer wieder unterbrochen, weil der Gott von den Bewohnern begrüßt und mit Gaben geehrt wurde, endete auf dem Dorfplatz, wo der *rath* auf einem leicht erhöhten Platz im Zentrum, der als Sitz für *devtā* vorgesehen ist, abgestellt wurde. Jeder, der es wünschte, konnte nähertreten und dem öffentlich residierenden Gott seinen Respekt erweisen (Abb. 2).

Als erster göttlicher Ehrengast traf Gautam Ṛṣi aus Goshal, ein Ort auf der anderen Talseite, ein. Er gilt als Freund des Vasiṣṭha, was sich auch im Verhalten ihrer *gūr* niederschlägt: In den vielen Jahren, in denen Vasiṣṭha keinen eigenen *gūr* hatte, amtierte jener aus Goshal auch für ihn. Mit auf Gautams *rath* vertreten sind weitere Gottheiten: Byās Ṛṣi und Kānā Nāg, eine Schlangengottheit mit zahlreichen Verwandten im Tal, von der es heißt, sie gehe besonders gerne aus. Am folgenden Tag gesellte sich Kartik Swāmī aus Simsa mit seinem Gefolge zu den Gästen. Der Name des Gottes kann mit Kārttikeya in Beziehung gesetzt werden, dem Namen des jüngeren, kriegerischen Sohns Śivas. Ein kämpferischer Zug haftet auch ihm an, in jedem Fall

32 Vgl. JETTMAR 1974, 33.

33 An der Außenseite des neuen Eingangstors zum Vasiṣṭha-Tempel (fertig gestellt am 13.3.2002) begegnet ein ähnliches Nebeneinander śivaitischer und viṣṇuitischer Götterdarstellungen: Gaṇeśa, Śiva, aber auch Rāma, einmal allein und einmal mit Sītā und Lakṣmaṇa, des weiteren Hanumān, Lakṣmī, ein Flöte spielender Kṛṣṇa und Brahmā.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

ist er im Tal als streitbarer und in Rechtsangelegenheiten unerbittlicher Gott bekannt. Als letzter kam am zweiten Abend der *rath* von Prasar Ṛṣi (Parāśara) aus Kulang oberhalb von Vashisht. Alle drei Gäste machten ihrem Ruf als tendenziell unruhige und Unruhe stiftende *devtā* Ehre. Jeder von ihnen äußerte sich sofort nach dem Eintreffen und der freudigen Begrüßung durch den gastgebenden Gott zu den Abrissarbeiten, die seit dem letzten Tempelfest durchgeführt worden waren bzw. monierte ungenügende Maßnahmen. Die wartende Menge verfolgte bei allen drei Gelegenheiten gespannt, wie sich ihre *rath* sogleich, ohne zu einer kurzen Ruhepause abgesetzt worden zu sein, an den umgebenden Häusern entlangbewegten, zielstrebig auf bestimmte Ecken und Mauern zusteuerten und mit ihren Stangen dagegen stießen. Erst nach einer geraumen Zeit begaben sie sich zu den in der Platzmitte wartenden *gūr* und Priestern, die Verehrungsrituale vor ihnen vollzogen, worauf die *rath* auf den Boden gestellt werden konnten. Der Höhepunkt der verschiedenen Kontrollgänge und Inspektionen näherte sich, als am Nachmittag des dritten Tags alle vier Gottheiten nach einer gemeinsamen Nacht im Vasiṣṭha-Tempel mit ihrer Entourage auf dem Dorfplatz eintrafen. Einheimische, die die Bewegungen der *rath* dem Willen der von ihnen repräsentierten Gottheiten zuschreiben, würden die Szene wohl so beschreiben: Die *devtā* waren aufs Höchste erregt; sie schossen einmal in die eine und einmal in die andere Richtung, liefen den Platz entlang, attackierten mehrmals bestimmte Hausecken, verschwanden für eine Weile in Nebenstraßen, wo sich Ähnliches zutrug, und konnten am Ende nur mit einiger Mühe zum Niederlassen bewegt werden.

Die Aktivitäten der *devtā* betrafen jedoch nicht nur, wie erwartet, die abgerissenen und noch abzureißenden Gebäude. Sie richteten sich auch auf den neuen kleinen Śiva-Tempel. Bereits am Vortag hatten die *rath* mehrmals vor dem Holzgebäude innegehalten, zwei waren ganz nahe herangekommen und hatten mit ihren vorderen Stangenenden drei Stellen berührt, Zeichen dafür, wie man mir sagte, dass ihnen diese missfielen. Während der Nachmittagsveranstaltung des dritten Tags wurde das Aufsuchen des Tempels zu einem zentralen Programmpunkt: alle Gottheiten begaben sich, eine nach der anderen, mit ihren *gūr* zum neuen Gebäude. Die *gūr* waren ausnahmslos in der Verfassung, die Trancezustände begünstigt, d.h. auch ihrer äußeren Erscheinung nach auf ihre Rolle als Medien eingestellt. Sie trugen keine Hosen, sondern nur ihre langen weißwollenen, um die Taille gegürtete Jacken, waren barfuß und ohne Kopfbedeckung. Die unbedeckten, gelösten langen Haare zeigten für sich genommen bereits ihren besonderen Zustand an, da das Herunterfallen ihrer Kappen, die sie sonst immer tragen, und das Lösen der Haare nach allgemeinem Verständnis den Beginn einer Bemächtigung durch den Gott signalisiert. Mit den beiden wesentlichen Paraphernalien eines *gūr* in den Händen – *dhauṛach* (großer Räucherlöffel) mit schwelenden Wacholderbeeren und *ghauṇḍī* (eine Handglocke) – betraten sie das Innere des Tempels,

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

während der jeweilige *rath* außen tanzte und hin- und herschwankte (Abb. 1). Die Worte oder Sätze, die die *gūr* beim Herauskommen vorbrachten, enthielten verschiedene Kritikpunkte und Anweisungen: So sollte das Holz an einigen Stellen durch besseres ersetzt, eine Decke eingezogen, der Boden gepflastert und das *liṅga* etwas erhöht werden. Im Großen und Ganzen jedoch zeigten sich die *devtā* zufrieden. Damit war das neue Gebäude von den besuchenden Gottheiten anerkannt. Ähnlich lauteten die abschließenden Worte, die Vasiṣṭhas *gūr* nach dem Fortgang der Gäste und kurz vor dem Abbau von Vasiṣṭhas *rath* als Botschaft des Gottes kundtat. Ein Verwandter des Priesters fasste sie mir sinngemäß so zusammen: Der neue Tempel sei weitgehend in Ordnung. Es müsse aber möglichst bald eine korrekte und umfassende Einweihung (*prāṇapratiṣṭhā*), inklusive Festessen, stattfinden.

7. Fragen und erste Antworten

Die Sorgen einer Familie in Alt-Manali stehen am Beginn einer Kette von Ereignissen, deren vorerst letztes Glied die Konstruktion eines Śiva-Tempels ist. Die rigorosen Verdikte lokaler Gottheiten gegen bestimmte Gebäude führten nicht nur zum Abriss der beanstandeten Objekte, sondern innerhalb kürzester Zeit und für viele völlig unerwartet zur Errichtung eines ganz neuen Sakralbaus. Fast unvermeidlich entstehen Fragen, insbesondere bei mir als Beobachterin mit einer westlich geprägten Außenperspektive.

Am unproblematischsten im beschriebenen Kontext ist wohl der Ausgangssachverhalt: die Befragung der Gottheit zu den möglichen Ursachen gehäufter Unglücksfälle. In weiten Teilen des Vorhimalaya-Raumes ist es üblich, in derartigen Fällen Medien (*gūr*, *celā*) zu konsultieren, um Gründe und mögliche Gegenmaßnahmen in Erfahrung zu bringen.[34] Fragesteller können Einzelpersonen oder – wie im vorliegenden Fall – eine Familie sein, aber auch die Dorfgemeinschaft insgesamt. Befragungen im Namen der Gemeinschaft werden nicht nur in akuten Notsituationen – Dürre, Missernten, Epidemien – vorgenommen, sondern regelmäßig auch während der jährlichen Tempelfeste der einzelnen Gottheiten, nach dem Aufbau und vor dem Abbau ihrer *rath*. Über die *gūr* werden auch Schlichtungsverfahren in Streitfällen innerhalb eines Dorfes und zwischen Dörfern abgewickelt.[35] Die Medien repräsentieren dann die Gottheiten als die eigentlichen Dorfherren, denen nicht nur der Schutz, sondern auch die Jurisdiktion in ihrem Zuständigkeits-

34 Ich werde demnächst einen Fall im Kangra-Distrikt darstellen, in dem *celā* eine erzürnte Familiengöttin als Ursache der Missgeschicke in der betreffenden Familie ermittelten. Sie erhielt einen Schrein auf dem Land der patrilinearen Verwandtschaftsgruppe.

35 S. dazu BERTI 1999.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

gebiet obliegt. Vor diesem Hintergrund kann das Auskunftsbegehren der Familie aus Old-Manali nicht verwundern, noch auch, dass das von den Gottheiten identifizierte Fehlverhalten bei anderem Anlass auch anderen Dorfmitgliedern, sowohl in Old-Manali als auch in Vashisht, zur Last gelegt wurde. Zu denken gibt eher die Tatsache, dass die auf den ursprünglichen Fall folgenden Beschuldigungen ohne vorherige Anfrage erfolgten, sozusagen aus eigenem Antrieb der Gottheiten. Sie implizierten dann immer auch eine Drohung: dass nämlich all jene, die sich nicht an die auferlegten Anweisungen hielten, negative Folgen zu gewärtigen hätten. Nicht die Ursachen für bereits eingetretene Unglücksfälle werden kundgetan, sondern Vergehen, auf die im Verweigerungsfall Unglück erst folgen wird. Welche Interessen sind hier im Spiel? Können einzelne Interessierte, kann gegebenenfalls auch eine Gruppe benannt werden? Wie lässt sich erklären, warum noch ein weiterer Tempel entstand, zusätzlich zum kosten- und arbeitsintensiven Neubau von Teilen des Vasiṣṭha-Tempels?

Auf das komplizierte System der Grund- und Bodenrechte, das offenkundig für die geschilderten Ereignisse von Bedeutung ist, kann ich an dieser Stelle nicht näher eingehen.[36] Allerdings scheint es mir unumgänglich, zumindest einen Begriff zu problematisieren, der sich in Schilderungen und Meldungen wie der folgenden findet: Am 12.11.2001 berichtete die indische Tageszeitung *Tribune* unter der Überschrift „Shops, serai razed on ‚divine order'", man habe in Vashisht in einer Gemeinschaftsaktion Gebäude zerstört, „which have been identified by the oracle as encroachments on the land of the ancient temple of Muni Vashisht". Mir ist es um die Formulierung „the land of the ancient temple", „Tempelland" zu tun. Geht es tatsächlich – so einleuchtend das zunächst scheinen mag – um „Tempelland"? Die Frage stößt weitere an: Wieso war es überhaupt möglich, dass einzelne Bewohner und Familien sich Boden, der ihnen nicht gehörte, aneignen und bebauen konnten? Wieso mussten erst Gottheiten in Aktion treten, um auf „Übergriffe" aufmerksam zu machen? Wäre es, wie im zitierten Zeitungsartikel vermutet, um Tempelland gegangen, hätte doch das ortsübliche und häufig in Anspruch genommene Verfahren schnellere und einfachere Abhilfe schaffen können, nämlich den Landvermesser zu bestellen und nachprüfen zu lassen, auf welchen Namen die beanstandeten Grundstücke eingetragen sind. Auch Tempelland ist, spätestens seit der Erfassung durch britische Beamte im neunzehnten Jahrhundert, in den Grundbüchern ausgewiesen.[37] Dem Vasiṣṭha-Tempel eignete, wie den meisten alten Dorftempeln, denen die vormaligen politischen Herrscher abgabenfreies Land zuerkannt hatten, Grund und Boden, der jedoch im Verlauf des zwanzigsten Jahrhunderts vollständig in private Hände überging.[38] Damit besitzt der Tempel mit Ausnahme des

36 Weitere Feldforschung ist hierzu nötig und geplant.

37 S. etwa DIACK 1899, 71-73.

38 Das letzte Stück Land soll dem Vorgänger des jetzigen *gūr* übereignet worden sein.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

Grundes, auf dem er steht, kein Land mehr. Folglich sind, wie man mir auf Anfrage bestätigte, all jene Grundstücke, die von den Gottheiten als widerrechtlich angeeignet gebrandmarkt worden waren, *nicht* als Tempelland eingetragen, mehr noch: sie sind überhaupt nicht registriert. Das legt die Vermutung nahe, dass es sich um Teile von Gemeindeland oder Allmende handelt. Wenn das zutrifft, wären Haḍimbā und Vasiṣṭha[39] nicht eigentlich für tempeleigenes Land aktiv geworden, sondern für den Erhalt bzw. die Wiederherstellung eines Areals, das für die gemeinschaftliche Nutzung der Dorfbewohner bestimmt ist. Die *devtā* hätten mit ihren Beschuldigungen im Interesse der gesamten Ortschaft gehandelt, ganz so, wie man es von ihnen erwartet.

Die von den Gottheiten geforderten Veränderungen wurden mit einer Entschlossenheit und Organisiertheit in Angriff genommen, die mich erstaunten. Immerhin darf nicht vergessen werden, dass für eine Reihe von Leuten empfindliche materielle Einbußen oder auch Verunstaltungen an ihren Häusern damit einhergingen. Ein großer Teil des umstrittenen Bodens wurde also geräumt[40] und Tempelteile wie der *serai* und das Tor erneuert. Insbesondere Letzteres geschah in Gemeinschaftsaktionen, die – wie traditionell üblich – unentgeltlich geleistet wurden. Jede Familie im Dorf stellte zumindest ein Mitglied, und das für eine bestimmte Anzahl von Tagen und Stunden. Hier fällt auf, dass keines der sonst für derartige Unternehmungen zuständigen Gremien – politisches Dorf-Pañcāyat oder herkömmliches Tempelkomitee – die Sache organisierte, sondern ein neu ins Leben gerufenes dreizehnköpfiges „Komiti", in dem Männer aus allen Dorfteilen sowie der *gūr* vertreten sind. Es sind keine alten Männer dabei, d.h. keine der Honoratioren, die hohen Status aufgrund ihres Alters genießen, sondern Dreißig- bis Fünfundvierzigjährige, die sich bestimmte Ziele gesetzt haben. Laut Yoga Chand, der einer der Wortführer ist, wolle man Angelegenheiten, die die „alten Männer" vernachlässigt hätten, wie Instandsetzungs- und Reinigungsarbeiten, Kontrolle über Nutzer von Tempeleigentum, in die Hand zu nehmen und für „Veränderungen" und „Entwicklungen" sorgen. Zu diesen Veränderungen zählen Müllsammelaktionen, das periodische Reinigen des Dorfplatzes mit einer Feuerwehrspritze, aber mit Sicherheit auch die Entscheidung des neuen Komitees, die Außenanlage des Vasiṣṭha-Tempels nach traditionellem Vorbild und mit lokalen Materialien zu errichten, d.h. mit Holz und Steinen statt Beton, wie die zahlreichen Shops und Hotels, die in den letzten Jahren in der Hoffnung auf Einkünfte aus dem Tourismus im ganzen Ort emporschossen. Deutlich artikulieren sich hier Unstimmigkeiten, wenn nicht Konflikte, zwi-

39 Desgleichen der Gott im Dorf Burua, der ebenfalls Anklage erhoben haben soll.

40 Tatsächlich dauert der Prozess noch an. Für einige Bewohner gilt ein Aufschub bis 2004; einige Fälle sind nicht endgültig entschieden.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

schen den Generationen.[41] Sie können damit zu tun haben, dass Männer in den Dreißigern und Vierzigern, denen nach Alter und Familienstand Einfluss zusteht, diesen oft nicht ausüben können, weil ihre Väter noch leben und sowohl das Familieneigentum vollständig kontrollieren als auch in Dorfangelegenheiten tonangebend sind. Die Erwerbsmöglichkeiten, durch die sich die Jüngeren in den letzten zwanzig Jahren ein eigenes Standbein zu schaffen vermochten – Anstellungen als Bergführer, im Tourismus und im Hotelbusiness sowie bei der Apfelvermarktung (Kullu ist die wichtigste Apfel produzierende Region Indiens) – waren 2000 und 2001 in besonderem Maße beeinträchtigt: Bergsteigen und Tourismus durch Kaschmirkrise und Kargilkrieg, die Apfelproduktion durch Frost, Dürre und Ungezieferbefall. Die Betroffenen hielten sich in diesem Zeitraum häufiger und länger als sonst im Ort auf, mit mehr Zeit für Dorfangelegenheiten und Projekten zur eigenen sozialen Profilierung

Im Zug der verschiedenen Aktionen, die das neue Komitee in Vashisht organisierte, taucht nun das *liṅga* auf. Seine Entdeckung führte, wie beschrieben, zu einem neuen Tempel – diesmal für Śiva. Nach der Logik der Auffindungsgeschichte haben nicht die Bewohner von Vashisht entschieden, dieses Gebäude zu errichten, sondern Śiva selbst. Dass der Stein von Menschenhand behauen war, ließ eine weitere Vermutung zu: der Ort habe in der Vergangenheit bereits eine Verehrungsstätte für Śiva besessen, die Zeitgenossen hätten dies aber vergessen. Damit wurde selbst jenen, die an der „Selbstoffenbarung" des Gottes Zweifel hegen mochten, die Notwendigkeit umgehenden Handelns einsichtig, wollte man doch keinesfalls negative Auswirkungen als Folge der bisherigen Vernachlässigung heraufbeschwören.

Beim Blick von außen tritt ein weiteres Moment hervor, das die Überbauung des *liṅga* begünstigte. Der neue Tempel ist nicht nur da, weil Gott Śiva es so wollte, sondern vor allem auch deshalb, weil die bisherigen lokalen *devtā* es so wollten. Hätten sie nicht auf dem Abriss bestanden, hätte es den Fund nicht gegeben. Hätten die Dorfbewohner sich nicht den Forderungen gebeugt, wäre ihnen die Epiphanie entgangen. Der Stein samt dem Gebäude, das ihn schützt, werden damit zu sichtbaren, gegenständlichen Rechtfertigungen für lange Monate voller Diskussionen und anstrengendem Arbeitseinsatz von Männern wie Frauen, für erhebliche finanzielle Leistungen und schließlich auch handfeste Verluste vieler Beteiligter.

Das Areal, das zuvor von allerlei Buden und Geschäften eingenommen worden war, wurde, kaum war es frei geräumt, von einem Gott beansprucht. Bemerkenswert ist meiner Ansicht nach weniger, dass hier ein Tempel entstand, sondern dass er sich im einundzwanzigsten Jahrhundert etablieren konnte, ohne dafür den Baugrund – wie heute allgemein üblich – erwerben zu

41 Eine parteipolitische Einflussnahme, etwa durch die BJP, die andernorts häufig Tagespolitik und religiöse Angelegenheiten miteinander verzahnt, war nicht feststellbar.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

müssen oder sich ihn – wie zur Zeit der Rājās – schenken zu lassen, und zwar bei offenbar ziemlich einhelliger Billigung und aktiver Beteiligung der Bewohner von Vashisht.

Über die künftige Entwicklung der Verehrungsstätte können zur Zeit nur Vermutungen angestellt werden. Die Einweihungszeremonien wurden mittlerweile durchgeführt.[42] Ob der thailändische Sādhu weiterhin als *pūjārī* wirken wird, bleibt abzuwarten. Bislang fehlt Gott Śiva auch ein eigenes Medium. Sein Sprachrohr ist bislang weiterhin der *gūr* des Vasiṣṭha; auch die befreundeten Gottheiten, die in Gestalt ihrer *rath* zu Besuch kommen, tun das Ihrige, die Wünsche des Gottes zu Gehör zu bringen. Ein möglicher Kandidat für das Amt des *gūr* könnte Yoga Chand mit seinen zweifellos vorhandenen medialen Fähigkeiten sein. Allerdings beschäftigt ihn zur Zeit ein anderes mögliches Projekt. Er ist überzeugt, dass sich über kurz oder lang auch eine Devī, eine weibliche Gottheit, zeigen wird. Denn wie könnte es anders ein: Wo Śiva ist, muss es auch Śaktī geben.

Literatur

BERTI, DANIELA, „Un dieu maître-chanteur. La résolution d'un conflit villageois dans la vallée de Kullu (Himachal Pradesh)", in: JACKIE ASSAYAG & GILLES TARABOUT (Hg.), La possession en Asie du sud. Parole, corps, territoire, Paris 1999.

CHETWODE, PENELOPE, Kulu. The End of the Habitable World, New Delhi 1984.

DISERENS, HÉLÈNE, „The *yogini* of the Upper Kulu Valley (Himachal Pradesh)", Vortragsmanuskript 1991.

DIACK, A. H., Gazetteer of the Kangra District. Parts II to IV: Kulu, Lahul and Spiti (1897). Compiled and Published under the Authority of the Punjab Government, Lahore 1899.

ECK, DIANA, Banāras. Stadt des Lichts, Frankfurt a. M. 1989.

EICHINGER FERRO-LUZZI, GABRIELLA, The Self-Milking Cow and the Bleeding Liṅgam. Criss-cross of Motifs in Indian Temple Legends, Wiesbaden 1987.

HARCOURT, A. F. P., The Himalayan Districts of Kooloo, Lahoul, and Spiti (1871), Reprint New Delhi 1972.

HUTCHINSON, J. & J. PH. VOGEL, History of the Panjab Hill States (Lahore 1933), Reprint New Delhi 1994.

JETTMAR, GABRIELE, Die Holztempel des oberen Kulutales in ihren historischen, religiösen und kunstgeschichtlichen Zusammenhängen, Wiesbaden 1974.

JETTMAR-THAKUR, GABRIELE, „The Kulu Ṛṣi-Cult: Notes on the Position of Vedic Sages as Village Gods in the Himalaysas", in: South Asian Religious Art Studies, Monograph Reprint Series 1 (1984), 25-36.

— „Raksasa Lore in the Kulu Valley", Vortragsmanuskript 1988.

LUCHESI, BRIGITTE, „‚Auch gut zum Beten'. Zur Verwendung populärer Farbdrucke hinduistischer Gottheiten", in: HEIKE BEHREND (Hg.), Geist, Bild und Narr. Zu einer Ethnologie kultureller Konversionen. Festschrift für Fritz Kramer, Berlin & Wien 2001, 242-251.

42 Elektronische Nachricht von G. Jettmar-Thakur vom August 2003.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

— „Haḍimbā Devī – hinduistische Volksgöttin mit überregionaler Bedeutung", in: MANFRED HUTTER ET AL. (Hg.), Hairesis. Festschrift für Karl Hoheisel zum 65. Geburtstag, Münster 2002, 327-340.

ROSE, H. A., Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frontier Province, Bd. 1 (1919), Reprint New Delhi 1980.

SHABAB, DILRAM, Kullu. Himalayan Abode of the Divine, New Delhi 1996.

VIDAL, DENIS, Le culte des divinités locales dans une région de l'Himachal Pradesh, Paris 1988.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:56

Religionsunterricht in Bremen: Sonderfall oder Lehrbeispiel?

JÜRGEN LOTT

Der Religionsunterricht (RU) trägt in Bremen laut Landesverfassung (Art. 32) den geschichtsträchtigen wie programmatischen Namen „konfessionell nicht gebundener Unterricht in Biblischer Geschichte auf allgemeinchristlicher Grundlage" (kurz: BGU) und wird in der Sekundarstufe II als „Religionskunde" erteilt. Er stellt einen Sonderfall in unserer Republik dar – auch wenn die sog. „Bremer Klausel" (Art. 141 GG) nicht nur Bremen betrifft, sondern auch Hamburg, Berlin und in gewisser Weise auch die jungen Bundesländer. Insofern: Sonderfall eindeutig ja. Ist er aber auch ein Lehrbeispiel – und falls ja, wofür und unter welchen Bedingungen? Im Hintergrund stehen die Fragen nach dem Stellenwert der Thematisierung von Religion in der Schule (bildungs- und schulpolitische Perspektive) und nach der konzeptionellen Gestalt (fachdidaktische Perspektive) – beides angesichts durchaus unterschiedlicher Erwartungen verschiedener Religionsgemeinschaften und Interessengruppen. Unter welchen Aspekten also kann der RU in Bremen mehr sein als ein arbiträrer Sonderfall deutscher Lokal-, Bildungs- und Kirchenpolitik.

1. Bildungspolitische und rechtliche Rahmenbedingungen des RU in Deutschland und in Bremen

Die für den RU in Deutschland geltenden allgemeinen gesetzlichen Rahmenbedingungen verdeutlichen, worin das Abweichende des „Sonderfalls Bremen" besteht:

- Art. 4 des GG sichert die freie Religionsausübung für alle Bürger als Grundrecht. Niemand darf wegen seiner religiösen Überzeugung benachteiligt oder zu einem religiösen Bekenntnis gezwungen werden. Für den RU folgt aus diesem Grundrechtsartikel der Freiwilligkeitscharakter. Weder können Schüler verpflichtet oder

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

gezwungen werden, am RU teilzunehmen, noch Lehrer, ihn zu erteilen. Dieses Grundrecht ist nicht auf Angehörige der christlichen Großkirchen beschränkt.

Die Möglichkeit zur Abmeldung vom RU als Anwendung des Grundrechts auf Religions- und Gewissensfreiheit hat zur Voraussetzung, dass der RU normativ auf die Vermittlung eines religiösen Bekenntnisses abzielt. Dies entspricht dem verbreiteten inhaltlichen Selbstverständnis des Faches zur Zeit der Formulierung des GG. RU verstand sich – auf dem Hintergrund der Erfahrungen mit der Schulpolitik der Nazidiktatur – als „Kirche in der Schule" und als „evangelische Unterweisung" bzw. katholische Katechese.

- Auf Länderebene regeln Staats-Kirchenverträge der Ev. Landeskirchen mit den jeweiligen Landesregierungen auf Länderebene bzw. auf katholischer Seite das Konkordat für alle Bundesländer die Kooperation der Kirchen mit dem Staat bezüglich schulpraktischer Fragen wie Entwicklung von Lehrplänen und Schulbüchern, Erteilung von Unterrichtserlaubnis, Einsichtnahme in den Unterricht durch Beauftragte der Kirche etc. Für Bremen existierte bisher ein solcher Vertrag nicht, liegt aber inzwischen im Entwurf vor.
- Die Schulgesetze der einzelnen Bundesländer schließlich regeln schulrechtliche und schulorganisatorische Fragen im Zusammenhang der Erteilung von RU.

Die für den RU geltenden Erlasse und gesetzlichen Regelungen sind Resultate historischer Entwicklungen, politischer Absichten, Auseinandersetzungen und Kompromisse und häufig weniger aus pädagogischen Einsichten und Prinzipien geboren. Insofern ist das Verhältnis von RU und Schule – abgesehen von allen theologischen und pädagogischen Implikationen – eine spezielle Variante des Verhältnisses von Kirche und Staat.

Der allgemeine rechtliche Rahmen für den RU wird abgesteckt durch Artikel 7 GG:

1. Das gesamte Schulwesen steht unter der Aufsicht des Staates.
2. Die Erziehungsberechtigten haben das Recht, über die Teilnahme des Kindes am Religionsunterricht zu bestimmen.
3. Der Religionsunterricht ist in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen ordentliches Lehrfach. Unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechtes wird der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt. Kein Lehrer darf gegen seinen Willen verpflichtet werden, Religionsunterricht zu erteilen.

Von dieser Norm des Art. 7 gibt es eine Ausnahme: Art. 141 GG räumt einem Land, in dem am 1.1.1949 eine abweichende landesrechtliche Regelung bestand, ein, diese Regelung beizubehalten. Im Rahmen der Beratungen über das neue Grundgesetz im Jahr 1948 kämpfte Senator Ehlers als Vertreter Bremens im Parlamentarischen Rat nachdrücklich darum, dass der gerade zuvor für die Landesverfassung Bremens errungene Kompromiss über den RU als „bekenntnismäßig nicht gebundener Unterricht" nicht durch das GG zunichte gemacht würde. Die Anerkennung, die diese Initiative aus föderativen Gesichtspunkten u.a. bei Theodor Heuss, dem späteren Bundespräsiden-

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

ten, fand, führte nach zähen Verhandlungen dazu, dass mit Art. 141 GG Ländern, die vor Inkrafttreten des GG eine andere landesrechtliche Regelung praktizierten, das Recht eingeräumt wurde, auf einen RU „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften" (Art. 7.3) verzichten zu können, aber nicht zu müssen. Weil diese Klausel auf Initiative des Landes Bremen in die neue Verfassung der Bundesrepublik Deutschland aufgenommen worden ist, spricht man auch, den Sachverhalt verkürzend, von der „Bremer Klausel"; sie bezieht sich nicht nur auf Bremen, sondern auf alle Länder mit einer von Art. 7.3 abweichenden Praxis; dazu gehörten noch Hamburg und Berlin sowie die Länder der damaligen Ostzone.[1]

Von dieser Ausnahmemöglichkeit macht Bremen nach wie vor Gebrauch und regelt den RU in Art. 32 der Landesverfassung so:

> Die allgemeinbildenden öffentlichen Schulen sind Gemeinschaftsschulen mit bekenntnismäßig nicht gebundenem Unterricht in Biblischer Geschichte auf allgemein christlicher Grundlage.
>
> Unterricht in Biblischer Geschichte wird nur von Lehrern erteilt, die sich dazu bereiterklärt haben. Über die Teilnahme der Kinder an diesem Unterricht entscheiden die Erziehungsberechtigten.
>
> Kirchen, Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften haben das Recht, außerhalb der Schulzeit in ihrem Bekenntnis oder in ihrer Weltanschauung diejenigen Kinder zu unterweisen, deren Erziehungsberechtigte dies wünschen.

In der Sache wird dieser Artikel durch Art. 33 BLV ergänzt, der festschreibt, dass in den Schulen „der Grundsatz der Duldsamkeit" herrschen und „der Lehrer in jedem Fall auf die religiösen und weltanschaulichen Empfindungen aller Schüler Rücksicht" nehmen soll.

2. Historische Entwicklungsstationen zum Religionsunterricht in Bremen

Diese Situation in Bremen ist Ergebnis eines langen historischen Prozesses und einer komplizierten kirchen- und bildungspolitischen Gemengelage.[2] Ich muss mich hier auf zum Verständnis der Entwicklungslinie ausgewählte Stationen beschränken.

---

1 Inwieweit damit auch Länder z.B. der sowjetisch besetzten Zone gemeint waren, war eine Grundsatzfrage im Streit um die Frage, ob Brandenburg heute eine von Art. 7.3 abweichende Regelung (Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde [LER]; vgl. LOTT 1998a) praktizieren darf oder nicht. Darüber zu entscheiden, ist das Bundesverfassungsgericht in Karlsruhe angerufen worden. Indem Karlsruhe den Ball an die Politik zurückgespielt hat, wurde zumindest indirekt die Rechtsförmigkeit des Brandenburger Weges bestätigt.

2 Vgl. LOTT 2001.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

Als 1522 die Reformation in Bremen eingeführt wurde, nahm die Stadt das lutherische Bekenntnis an, der Dom (damals exterritoriales Gebiet) aber blieb katholisch. Bürgerschaft und Rat ergriffen offen gegen den Papst und für die neue Lehre Partei. Den Bürgern Bremens wurde bei fünf Mark Strafe der Besuch der Gottesdienste im Dom – der einzigen katholisch gebliebenen Kirche – verboten. Ende des sechzehnten Jahrhunderts änderte sich die konfessionelle Situation: Der Rat trat zum reformierten Bekenntnis über. Seit dem Augsburger Religionsfrieden (1555) galt der Grundsatz *cuius regio eius religio*. Die Bürger hatten einem Bekenntniswechsel des Regierenden zu folgen. Der Dom (inzwischen lutherisch) vollzog den Wechsel der Stadt zum reformierten Bekenntnis nicht mit. Diese konfessionelle Spaltung war von großer politischer Bedeutung. Innerprotestantische Bekenntnisstreitigkeiten und theologische Querelen bedrohten den inneren Frieden der Stadt. Hinzu kamen Versuche von außen (z.B. des Königs von Schweden, des Königs von Dänemark), den im öffentlichen Leben von den Reformierten arg gebeutelten Lutheranern, die z.B. weitgehend von öffentlichen Ämtern ausgeschlossen waren, zu ihrem Recht zu verhelfen. Erst 1803 wurde mit dem Reichsdeputationshauptschluss der exterritoriale Status des Doms aufgehoben; Hannover überließ Eigentum, Rechte und Einkünfte des Doms der Stadt. Spätestens seit dieser Zeit trug sich der Senat mit dem Gedanken, in Bremen eine Kirchenunion herzustellen, eine Vereinigung der lutherischen und reformierten Gemeinden Bremens, um den aus der konfessionellen Spaltung resultierenden Schaden für die Stadt zu begrenzen. Diese Kirchenunionsbemühungen scheiterten am Widerstand der Lutheraner. Daraufhin versuchte der Senat, seine Einigungswünsche wenigstens in der Schulpolitik durchzusetzen.

Ende des achtzehnten Jahrhunderts lösten Aufklärungstheologie und -predigt den als „niederdeutsche Reformbewegung" entstandenen Pietismus in seiner Vormachtstellung in Bremen ab. In diese Zeit fiel auch die Auseinandersetzung mit Vertretern schwärmerischer und radikaler Strömungen. Abermals musste sich der Rat einschalten, um die „öffentliche Ordnung" wiederherzustellen, was nicht selten mit der Ausweisung des entsprechenden Pastors aus der Stadt endete. Im Jahr 1799 gründeten die von Aufklärungspädagogik und Aufklärungstheologie geprägten Pastoren Ewald und Häfli eine Bürgerschule für „junge Bürgersöhne beyder Confessionen" und führten (zum ersten Mal) einen allgemein protestantischen Religionsunterricht ein. Die Aufklärungspädagogik (z.B. mit der „Entdeckung des Kindes") und die theologische Einsicht, dass nicht dogmatische Verschiedenheiten zwischen Lutheranern und Reformierten das Gemeinsame des protestantischen Christentums verdecken dürfen, führten dazu, anstelle des üblichen konfessionell-dogmatischen Katechismusunterrichts für reformierte und lutherische Kinder gemeinsam allgemeinprotestantischen Religionsunterricht zu erteilen. Die konfessionelle Glaubenslehre und die Einführung in die entsprechende Frömmigkeitspraxis sollten dem außerschulischen Predigerunterricht der Kir-

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

chen vorbehalten bleiben. Der Name des allgemeinprotestantischen Fachs war „Bibelgeschichte". Für Ewald und Häfli konkretisierte sich Christlichkeit und Religiosität in der Lebenshaltung und nicht im rechten dogmatischen Bekenntnis. „Bibelgeschichte" wurde pädagogisch begründet und entfaltet. Pädagogische Forderungen der Zeit wurden aufgegriffen, z.B. im Unterricht Gedächtnis, Vernunft und Gefühl der Schüler angemessen einzubeziehen. In den Oberklassen sollte das „sokratische Lehrgespräch" – von Johann Lorenz von Mosheim, dem berühmten Aufklärungsprediger, als Lehrmethode für den RU empfohlen – „Scharfsinn" und „Urteilskraft" der Schüler schulen. Dieses pädagogisch begründete und theologisch reflektierte Konzept für „Bibelgeschichte" stieß einerseits auf reges Interesse der Bevölkerung für diese als Privatschule organisierte Bürgerschule, andererseits auf Argwohn und Ablehnung in Kreisen der Kirche, die ihre Einflussmöglichkeiten auf die Jugendlichen schwinden sah.

Mit den staatlichen Armen-Freischulen unternahm der Bremer Senat in den zwanziger Jahren des neunzehnten Jahrhunderts einen eigenen Versuch praktischer Unionspolitik. Um den „Konfessionsgeist" nicht länger zu nähren, wurde gegen Kirchenprotest die Trennung der Schüler nach lutherischem und reformiertem Bekenntnis in den Freischulen abgeschafft. Vorbild war Nassau, wo 1817 die konfessionelle Trennung der Schulen aufgehoben und 1838 neben dem konfessionellen RU ein für lutherische, reformierte und katholische Kinder gemeinsamer RU eingerichtet wurde.

Motiviert von der pädagogischen Reformbewegung schlugen um die Jahrhundertwende bremische Lehrer in Anlehnung an Forderungen Adolf Diesterwegs vor, den konfessionellen RU zugunsten eines allen Konfessionen gemeinsamen Unterrichts abzuschaffen. 1905 legte die bremische Lehrerschaft eine „Denkschrift" vor, in der die Abschaffung jeder Form von Religionsunterricht in der Schule gefordert wurde. Die Denkschrift ging davon aus, dass die Schule Angelegenheit des Staates und Religion Privatsache sei. Die Bürgerschaft unterstützte die Position der Denkschrift; der Senat verzögerte die Entscheidung, um schließlich an der alten Regelung festzuhalten. Als Kompromiss wurde eine Revision des Lehrplans angeboten, die allerdings ausblieb (1911 und 1913 wurde jeweils unverändert der Lehrplan von 1898 von der Schulbehörde genehmigt). Auch in einer leicht veränderten Fassung des Lehrplans von 1916 blieben die Argumente und Vorstellungen der Lehrer weitgehend unberücksichtigt. Neu war allerdings, dass hier (1916) erstmals der Begriff „Biblischer Geschichtsunterricht" (BGU) im Lehrplan festgelegt wurde, um den Religionsunterricht von dogmatisch-konfessioneller Unterweisung der Kirche abzugrenzen. Am 07.01.1919 verordnete der Arbeiter- und Soldatenrat die Abschaffung von BGU und Morgenandachten in der Schule. Ein Teil der Lehrerschaft begrüßte diese Verordnung ausdrücklich. Kirchliche Vereine und die neu gebildete „Bremer Lehrervereinigung zur Erhaltung des Religionsunterrichts" stritten dagegen. Die nachfolgende

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

mehrheitssozialistische Regierung bestätigte die Verordnung über die Abschaffung des BGU.

Nach Weimarer Schulkompromiss und Reichsverfassung forderte der Reichsminister des Innern 1920, auch in Bremen wieder RU einzuführen, ließ aber offen, ob als konfessioneller RU oder als BGU in Bremer Tradition. Bürgerschaft und Senat waren sich einig, RU wurde wieder eingeführt, und zwar als staatliches Unternehmen BGU auf der Grundlage des Lehrplans von 1916. Eine gute Chance zur Revision und weiteren didaktischen Entfaltung des BGU blieb dabei leider ungenutzt.

3. Die Situation seit 1949

Nach 1945 kommt es im Zusammenhang der Erarbeitung einer neuen Landesverfassung in Bremen zu zähen Verhandlungen, in denen sich vor allem die CDU für die Einführung des konfessionellen RUs, die Beteiligung der Kirchen an Lehrplangestaltung und Schulbuchkonzipierung aussprach und das Recht zur Einsichtnahme in den staatlichen RU durch kirchliche Beauftragte forderte. Nach langwierigen Verhandlungen einigte man sich schließlich auf die Kompromissformel, die als Art. 32 in die BLV aufgenommen wurde: „bekenntnismäßig nicht gebundener Unterricht in Biblischer Geschichte auf allgemein christlicher Grundlage". Die ursprünglich vorgesehene Formel enthielt den Zusatz „auf allgemein christlicher Grundlage" nicht, war aber von der Kirche abgelehnt worden, weil ein bekenntnismäßig nicht gebundener Unterricht auch ein Unterricht gegen Bibel und Christentum sein könne. Bauherren, Pastoren und Kirchenvorstände der bremischen evangelischen Gemeinden forderten ihre Mitglieder auf, falls der Zusatz „auf allgemein christlicher Grundlage" nicht in den Verfassungstext aufgenommen werde, beim Volksentscheid die gesamte Verfassung abzulehnen. Die Frage wurde stadtöffentlich diskutiert. Liest man heute die Beiträge kirchlicher Vertreter in der damaligen Presse nach, kann man den nachfolgenden Streit erahnen. Häufig wird von kirchlich interessierter Seite „allgemein christlich" stillschweigend als „allgemein protestantisch", wohl im Sinne geübter Praxis, verstanden. Neben diesem staatlichen „bekenntnismäßig nicht gebundenen Unterricht in Biblischer Geschichte auf allgemeinchristlicher Grundlage" ermöglicht Art. 32 BLV den Kirchen, eigenen fakultativen konfessionellen RU in eigener Verantwortung in der Schule anzubieten. Die Katholische Kirche entschied sich dafür, einen solchen Unterricht nachmittags in ihren eigenen Räumen durchzuführen und forderte – noch bis Ende der siebziger Jahre nachdrücklich – die Eltern auf, ihre Kinder vom staatlichen RU abzumelden und den kircheneigenen Konfessionsunterricht zu besuchen.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

Für die Verfechter der Tradition eines konfessionellen RUs bedeutete diese Regelung eine zweifache Kränkung: einmal einen Übergriff des Staates auf ihre konfessionelle Integrität, die gerade nicht als allgemeinchristliche sondern als eine jeweils spezifische katholische bzw. evangelische konfessionelle Identität zu verstehen sei, sowie zweitens eine „Degradierung" des in ihren Augen „eigentlichen" RUs zu einer freiwilligen Veranstaltung der Kirchen in der Schule.

Die Verabschiedung der BLV führte zu der Frage, wie ein nunmehr allen christlichen Bekenntnissen (innerprotestantischen wie katholischem) gemeinsamer RU als BGU didaktisch auszugestalten ist. Ein entsprechendes theoretisches Konzept wurde nicht erarbeitet. Die Klärung erfolgte lediglich auf der Ebene von Lehrplankonstruktionen.

In den sechziger Jahren tauchten im politischen Raum – auf dem Hintergrund der genannten doppelten Kränkung – Erwägungen auf, über eine Änderung der Verfassung auch in Bremen wieder konfessionellen RU einzuführen.[3] Vielfach wurde die „allgemein christliche" Grundlage als „allgemein protestantische" Grundlage interpretiert. Die Mehrzahl der Lehrer strukturierten ihren Unterricht nach den Grundsätzen der evangelischen Konfession. Die Schulbücher, die benutzt wurden, waren Schulbücher, die andernorts von den Kirchen für evangelischen RU zugelassen waren.

Um unterhalb der Ebene einer Verfassungsänderung doch noch zum Ziel zu kommen, wurde 1964 von Eltern und den Kirchen der bremische Staatsgerichtshof bemüht. Er sollte feststellen, dass der Art. 32 BLV mit dem „bekenntnismäßig nicht gebundenen Unterricht in Biblischer Geschichte auf allgemein christlicher Grundlage" einen „christlichen Gesinnungsunterricht auf evangelischer Grundlage" meinte. Der Staatsgerichtshof lehnte diese Interpretation der LV ab. Er stellte fest, mit der Formulierung „auf allgemein christlicher Grundlage" sei die Verfassung über die Tradition „auf allgemein protestantischer Grundlage" oder „im protestantischen Geist" eindeutig hinausgegangen. Die Formulierung weise eindeutig auf ein über das Protestantische hinausgehendes aller christlichen Welt Gemeinsames hin. Wenn die Väter der Verfassung dies nicht gewollt hätten, hätten sie „auf allgemein protestantischer Grundlage" in die Verfassung setzen können. Nach Auffassung des Staatsgerichtshofes war es aber Absicht des Verfassungskompromisses, angesichts des Zustroms vieler Katholiken nach Bremen, den BGU zeitgemäß weiterzuentwickeln und eine Formulierung zu finden, die neben den innerprotestantischen Bekenntnissen auch die katholische Konfession einbezog. Die Beschwerden der Antragsteller gegen dieses Urteil des Staatsgerichtshofes wurden 1971 vom Bundesverfassungsgericht zurückgewiesen. Inhaltliche Festlegungen zur Ausgestaltung des BGU wurden vom Staatsgerichtshof nicht getroffen.[4]

3 *Bremer Nachrichten* vom 28.05.1964.

4 Vgl. ausführlicher OTTO 1972.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

In der Zwischenzeit sind neue Lehrpläne und Rahmenrichtlinien für den Unterricht in Biblischer Geschichte/Religionskunde erlassen worden, die im Grundsatz versuchen, einen BGU auf allgemein christlicher Grundlage zu konzipieren. Leitthemen und Leitfragen für Lehrpläne und Unterricht sind:

- auf die Bibel und biblische Hermeneutik bezogene Themen
- religionskundliche und religionshermeneutische Fragestellungen
- persönliche und gesellschaftliche Wertorientierung und Sinnfragen
- Kirchen und Religionsgemeinschaften früher und heute.[5]

Dass der BGU anders als der kirchenkonfessionell ausgerichtete evangelische bzw. katholische RU anderer Bundesländer ein staatlicher, konfessionell nicht gebundener Unterricht ist, birgt für das Fach BGU Risiken und Chancen zugleich. Die Risiken liegen auf der Hand: Diesem Bremer RU (BGU/ Religionskunde) fehlt eine durchschlagkräftige Lobby. Die Kirchen können diese Rolle aufgrund der verfassungsrechtlichen Situation nur begrenzt leisten. Die Bildungspolitik hat lange Zeit dem Fach keine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Ein vom Bürgermeister als zuständigem Kirchensenator eingerichteter „Arbeitskreis zur Verbesserung des BGU" hat grundlegende Probleme benannt und Perspektiven für eine Verbesserung der Situation des BGU erarbeitet. Die Umsetzung der Empfehlungen bedarf eines langen Atems. Zudem dienen nicht alle gut gemeinten Initiativen, mehr Unterricht zu erteilen, dem didaktischen Profil des Fachs. In anderer Hinsicht aber scheinen mir im staatlichen Bremer RU, dem in den vergangenen Jahren ein reges Interesse außerhalb von Bremen entgegengebracht worden ist, Entwicklungsperspektiven zu stecken, die ihn sehr wohl zum Lehrbeispiel für die Weiterentwicklung des RUs in Deutschland machen könnten.

4. Entwicklungsperspektive: religionswissenschaftlich fundierte Religionskunde

Seit geraumer Zeit – nicht erst seit der aufgeregten Debatte über LER in Brandenburg – wird in der Bundesrepublik neu über die Entwicklung des Religionsunterrichts debattiert.[6] Zunehmend wird an der religionspädagogischen Basis von Schülern und Lehrern in Zweifel gezogen, dass der traditionell nach Konfessionen getrennt organisierte RU noch unserer gesellschaftlichen Realität und der pädagogischen Situation vor Ort in den Schulen gerecht werden kann. In den Schulklassen konkretisiert sich die Vielfalt religiös-weltanschaulicher Positionen ebenso wie die Tatsache, dass

5 Zum Ganzen vgl. auch SPIEß 1992, 81-102.
6 Vgl. LOTT 1991, 1992 und 1998a; SCHEILKE & SCHWEITZER 1999.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

inzwischen eine zunehmend größere Zahl unserer Mitbürger einer anderen als der christlichen oder gar keiner Religionsgemeinschaft angehört:

„Wir wollen mehr wissen"
Wir sind Kursusmitglieder eines Leistungskurses Religion am Schulzentrum Neustadt und haben den Artikel gelesen. Unser Kursus besteht aus 17 Schülern. Davon sind neun Moslems (Sunniten, Schiiten und Aleviten), fünf Schüler sind Christen (katholische und evangelische), eine Schülerin ist Jüdin und zwei sind Atheistinnen. Wir sind der Meinung, dass in einem Religionskursus in der Oberstufe auf jeden Fall mehrere Religionen zusammentreffen sollten, weil dadurch Vorurteile aus Unwissenheit aufgehoben werden können. Wir alle wollen nicht nur über unsere eigene Religion Bescheid wissen, sondern uns auch über andere Religionen eine Meinung bilden. [...]
Melanie Opitz und 5 weitere Schüler des Schulzentrums Neustadt[7]

Viele Religionslehrerinnen und -lehrer fühlen sich nicht hinreichend darauf vorbereitet, mit dieser Situation pädagogisch angemessen umzugehen. Sie sind darin eingeübt, die Glaubenswelt der christlichen Tradition, meist noch in nur einer konfessionellen Gestalt, und die Lebenswelt einer religiös homogenen Lerngruppe zu korrelieren. Sie haben die Kompetenz erworben und weiterentwickelt, eine bestimmte religiös-konfessionelle Überlieferungslinie authentisch zu repräsentieren. Sie fühlen sich häufig nicht hinreichend dafür ausgerüstet, die Schülerinnen und Schüler in Entwicklungen der europäischen Religionsgeschichte und in die mit jeweiligen kulturell-religiösen Kontexten verwobenen Sinn- und Wertdeutungen in ihrer die heutige Alltagswelt prägenden Vielfalt angemessen einführen zu können. Dabei geht es keineswegs primär um Fremdheit und Exotismus, sondern um die aktuelle Präsenz im sozialen Umfeld. Konkret bedeutet das die Präsenz und den Einfluss der großen Religionen in Europa, neben dem Christentum das Judentum, der Islam, der Buddhismus und ggf. der Hinduismus in seinen europäischen Rezeptionen und Variationen. Eingeschlossen ist ebenso die Auseinandersetzung mit neueren religiösen Bewegungen und deren Bezugssystemen und die Beschäftigung mit den religionsgeschichtlichen Hintergründen geltender Werte und Normen unserer Gesellschaft. Der RU kommt nicht länger umhin, der Erkenntnis Rechnung zu tragen, dass sich „Religion" in einer Vielzahl von Religionen (diese z.T. wieder in Konfessionen o.ä.) realisiert. Von daher kann seine dominierende Bezugswissenschaft nicht die christliche Theologie – noch dazu in nur einer monokonfessionellen Ausrichtung – sein, sondern, soweit solche vorhanden, sind die unterschiedlichen „Theologien" als Disziplinen der Selbstvergewisserung der jeweiligen Religion (hier vorrangig christliche – monokonfessionell als evangelische bzw. katholische Theologie organisiert –, jüdische sowie islamische Theologie) aus Sachgründen und von

7 Aus einem Leserbrief vom 22.6.2001 auf den Artikel „Wird der Islam bald zum Schulfach?" im *Weser-Kurier* vom 5. Juni.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

Fall zu Fall wichtige Gesprächspartner. Der Religionswissenschaft,[8] die sich jenseits von Philosophie und Theologie – zum Teil aber durchaus auf sie Bezug nehmend – wissenschaftlich mit dem Thema Religion und dem Erlernen der „Sprache Religion" befasst, kommt dabei eine zentrale und moderierende Rolle zu.

Sie sucht einen von den Theologien unterschiedenen hermeneutischen Zugang zu Religion,[9] der für das Schulfach Religionskunde[10] das Beispiel gibt, während die Theologien als wissenschaftliche Selbstthematisierungen einer konkreten Religion aus dem jeweiligen Glauben leben, dessen Vollzug dienen und im Rahmen der jeweiligen Glaubensgemeinschaft verantwortet werden. Theologie ist insofern Teil der gelebten Religion, systematisierendes Bekenntnis, religiöse Ausdrucksform mit den Mitteln des ordnenden und spekulativen Denkens. Bei allen Unterschieden theologischer Konzepte im Einzelnen ist für sie die Wahrheitsfrage grundsätzlich im Sinne der Absolutheit der eigenen religiösen Tradition entschieden. Während Theologie ein Bekenntnis formuliert, setzt sich Religionswissenschaft mit einer Pluralität von Bekenntnissen auseinander. Wenn Religion Gegenstand argumentativer Auseinandersetzung ist, setzt dies die Möglichkeit einer Distanz zum Gegenstand dieser Auseinandersetzung voraus.

Die Religionswissenschaft versucht Strukturen und Bedingungen religiösen Handelns (historisch wie gegenwärtig) in ihrer geschichtlichen Vermitteltheit zu erfassen. Sie studiert Religionen (einschließlich der christlichen) und religiöse Bewegungen als Hervorbringungen und Ausdruck menschlicher Kultur und beschreibt und interpretiert sie unter anderem unter mentalitätsgeschichtlichen, sozialwissenschaftlichen, soziologischen, psychologischen, ethnologischen, geografischen, ästhetischen Aspekten. Sie beschreibt (deskriptiv und komparativ) den Gegenstand Religion, deren Vorstellungen, „Theologien", Riten und Werte. Sie stellt mit ihren unterschiedlichen Methoden die Optionen der Religionen (und Weltanschauungen) als Optionen der Kontingenzbewältigung und als Beispiele gelebter und erprobter Lebensformen dar. Durch Vergleich verdeutlicht religionswissenschaftliches Fragen und Untersuchen die Erkenntnis, dass die menschlichen Erfahrungs- und Deutungsmuster jeweils kulturell geprägt sind, und hilft so anthropologische Gemeinsamkeit und kulturelle Differenz verständlich und nachvollziehbar zu machen und eigene Standorte zu bestimmen. Mit der Anwendung säkularer Deutungsschemata auf Religion, religiöse Phänomene und Glaubenshaltun-

8 Zum Selbstverständnis einer kulturwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaft vgl. KIPPENBERG & VON STUCKRAD 2003.

9 Zum Folgenden ausführlicher: „Exkurs: Religionen im Bildungsauftrag der Schule: Elemente einer religionswissenschaftlichen Hermeneutik", in: EDELSTEIN ET AL. 2001, 112-142, bes. 109ff.

10 Zum Begriff „Religionskunde" vgl. OTTO 2001.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

gen werden die Voraussetzungen zu einem verstehenden Umgang mit der Pluralität von Optionen und Wertvorstellungen geschaffen.

Darin könnte der Exempelcharakter des BGU liegen: Beispiel für einen religionswissenschaftlich fundierten RU, in dem sich alle Schülerinnen und Schüler gemeinsam und unabhängig von religiös-weltanschaulicher Zugehörigkeit mit der Welt religiöser Optionen und Lebensdeutungen auseinander setzen könnten. In diesem Unterricht würde es nicht um Glaubenserziehung und spezielle Frömmigkeits- und Zugehörigkeitserfahrungen gehen – diese Aufgabe ist das ureigenste Geschäft der Religionsgemeinschaften –, sondern um die reflektierte Berücksichtigung religiös vermittelter Wertorientierung und Wertklärung im Rahmen schulischer Allgemeinbildung. So könnte einerseits eine Ausblendung oder Einebnung einzelner religiöser und weltanschaulicher Orientierung und Gegensätze vermieden werden und gleichzeitig beachtet werden, dass theoretische wie praktische Ethik auch ohne religiöse Letztbegründungen möglich sind. Anknüpfen kann eine solche Religionskunde an vorliegende Erfahrungen in verschiedenen europäischen Ländern (z.B. Großbritannien, Schweiz, Österreich) sowie an Ansätze aus evangelischer und katholischer Religionspädagogik und am Diskurs über „interkulturelle Bildung" in der Schule. Hier sind – ebenso wie im Sonderfall Bremen – Wege vorgezeichnet und erprobt, pädagogisch angemessen mit der Multikonfessionalität und der Vielfalt weltanschaulicher Positionen unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit umzugehen.

Im Blick auf die Geschichte des Fachs in Deutschland und auf die ihm zugrunde liegenden Rechtsnormen und deren gängige Interpretation (s.o.) entsteht allerdings ein Problem: RU als religionskundliches Unternehmen fühlt sich – richtigerweise – immer mehr für Fragestellungen zuständig, die im Bereich religionswissenschaftlicher, religionsphilosophischer, ethischer Arbeitsgebiete liegen. Dadurch könnte er in Konflikt mit seiner grundgesetzlichen Bestimmung als Fach, das „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften" zu erteilen ist (Art. 7.3. GG) bzw. mit der gängigen Interpretation dieser Verfassungsbestimmung geraten. Mit zunehmend „multikultureller Orientierung" wird sein Verhältnis zwischen konfessionell-christlich-theologischen Vorgaben und religionswissenschaftlicher und philosophischer Offenheit unklarer. Stellt er die normativen Vorgaben ganz zurück oder relativiert sie und wird er konsequent als religionswissenschaftlich ausgerichtete Religionskunde konzipiert, stellt sich die Frage, warum Schülerinnen und Schüler sich von einem solchen RU eigentlich abmelden können sollen, wenn hier ein Themenfeld bearbeitet wird, das grundsätzlich in die pädagogische Aufgabe von Schule gehört. Es stellt sich daher die Frage, ob und ggf. wie es gelingen könnte, unterhalb der Ebene einer Änderung des Art. 7.3. den RU weiterzuentwickeln zu einem Unterrichtsfach, in dem Schülerinnen und Schüler unterschiedlichster religiös-weltanschaulicher Herkunft sich gemeinsam mit Fragen der (Lebens-) Welt auseinandersetzen, um mit

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

Menschen anderer religiös-weltanschaulicher Orientierung gemeinsam in Frieden zu leben lernen können. Dazu gehören solide Kenntnisse der religiösen Lebens- und Glaubenswelten der Menschen, mit denen gemeinsam sie ihr Leben sinnvoll und friedfertig organisieren sollen. Um Religion zu verstehen, das Christentum in seiner Vielfalt – historisch wie aktuell – ebenso wie andere Religionen, muss man die kulturellen Lebenswirklichkeiten beschreiben, erklären und verstehen können. Wenn dies eine Neufassung des Art. 7 erforderlich machen sollte, ist der Mut dazu aufzubringen. Denkt man nämlich die gängige schulpraktische Umsetzung des Konfessionalitätsprinzips des RU in Deutschland zu Ende, stellen sich angesichts der religiösen und weltanschaulichen Pluralität der Bundesrepublik gravierende Fragen: Müssen nicht weitere Religionsgemeinschaften (und ihnen gleichgestellte Weltanschauungsgemeinschaften) Zugang zur öffentlichen Schule erhalten, soweit dies von Seiten solcher Gemeinschaften gefordert wird. Nach welchen Kriterien soll ausgewählt werden?[11] Für den Islam werden derzeit in verschiedenen Bundesländern Wege versucht, jenseits des gescheiterten Modells einer Integration der Beschäftigung mit dem Islam im muttersprachlichen Unterricht von (türkischen) Migrantenkindern, einen vom Staat mit Beteiligung islamischer Gruppen konzipierten Islamunterricht als Problemlösung einzuführen;[12] abgesehen davon, dass dabei die innerislamische Vielfalt unzulässig eingeebnet wird und z.B. die mancherorts große Gruppe der Aleviten regelhaft ausgesperrt bleibt, von anderen Religionen ganz zu schweigen.[13] Es stellt sich die Frage: Wie würde sich das Gesicht von Schule durch das Nebeneinander einer größeren Zahl von Religionsunterrichten verändern? Kann man die vorhersehbaren Effekte pädagogisch überhaupt wollen? Die Schülerinnen und Schüler selbst widersprechen einer solchen religiösen und weltanschaulichen Trennung in eigenständige Fächer und sehen darin einen Widerspruch zu der Notwendigkeit eines dialogischen Miteinanders.

> Wir sind eine christliche Schülergruppe aus einem Religionsleistungskurs im elften Jahrgang, an dem Schüler mit verschiedenen Religionen teilnehmen. Wir sind entschieden gegen eine Separation von unterschiedlichen Glaubensrichtungen, da uns das den Raum für persönliche Diskussionen nimmt und so keine Möglichkeit gegeben ist, Vorurteile abzubauen.[14]

Ich denke, sie haben Recht. Eine solche Entwicklung ist ein Schritt in die falsche Richtung. Ein solches Modell wird den Kindern und Jugendlichen nicht gerecht, weil ihre Wirklichkeit in Bezug auf Religion faktisch eine plurale ist und als solche im Unterricht anerkannt werden muss. Umgekehrt: Der RU sollte sich die in der schulischen Alltagsrealität vorhandene natürliche

11 Vgl. dazu LOTT 1998.
12 Vgl. SCHREINER & WULFF 2001.
13 In Berlin wird zur Zeit an den ersten Schulen auch buddhistischer RU eingeführt.
14 Leserbrief „Religion als Pflichtfach", *Weser-Kurier* vom 22.6.2001.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

Gelegenheit zum Kennen und Verstehen lernen zunutze machen.[15] Fremdes irritiert viele Zeitgenossen. Kulturelle und religiöse Vielfalt und Andersartigkeit werden in unserer Gesellschaft nicht als selbstverständlich und als Bereicherung, sondern häufig als Bedrohung erlebt. Religiöser und weltanschaulicher Pluralismus bringt Spannungen und Konflikte mit sich. Auseinandersetzungen um das Kopftuch in der Schule sind für Schlagzeilen gut. Es geht jedoch nicht allein um den Islam. Ein Bewusstsein vom Wert und von der Notwendigkeit der Vielfalt von Kulturen, Lebensstilen sowie religiösen und weltanschaulichen Orientierungen fehlt weithin. Im Gegenteil: Es wird darüber nachgedacht, eine religiös verstandene „abendländische Leitkultur" staatlich durchzusetzen. Weltweit sind zunehmende Tendenzen zu Abgrenzung und Exklusivdenken mit entsprechenden Verabsolutierungen des eigenen Standorts zu beobachten. Die Religionen machen da keine Ausnahme – mit entsprechenden Konfliktfolgen durch Abgrenzungen und nicht selten durch Fanatisierungen. Hier liegt eine wichtige Zukunftsaufgabe der Schule, an der sich der RU als Religionskunde durch einen wichtigen eigenen Beitrag beteiligen kann.

Das Konzept der Thematisierung von Religion in der säkularen Schule in der didaktischen Ausgestaltung als Religionskunde leitet sich aus der schulischen Bildungsaufgabe her und ist kulturtheoretisch, gesellschaftspolitisch, vor allem aber pädagogisch legitimiert.

Eine solche religionswissenschaftlich fundierte Religionskunde wäre:

1. Ordentliches allgemeinbildendes Schulfach, seine Teilnahme verpflichtend. Es werden keine bestimmten religiösen oder weltanschaulichen Traditionen bevorzugt oder gar normativ gesetzt. Es geht um Begegnung und Auseinandersetzung mit den Sinn- und Wertbestimmungen, die sich in den unterschiedlichen, den kulturellen Raum prägenden religiösen und weltanschaulichen Traditionen finden.
2. Integrativ angelegt: integrativ hinsichtlich der Zusammensetzung der Lerngruppen und integrativ auch insofern, als (über)lebenspraktische Grundfragen, Aspekte ethischen Urteilens und Handelns sowie die religiöse und weltanschauliche Dimension menschlichen Handelns themenbezogen integriert unterrichtet würden. So könnte auch die problematische Gegenüberstellung von RU auf der einen und – je nach Bundesland – Ethik, Werte und Normen oder Philosophie als Ersatzdienst für Religionsflüchtlinge auf der anderen Seite – überwunden werden.
3. Wie andere allgemeinbildende Fächer (z.B. Geschichte, Deutsch, politische Bildung) religiös-weltanschaulich neutral, aber nicht wertneutral. Wie dort bedeutet auch hier Neutralität nicht, dass

15 Zur pädagogischen Begründung eines interreligiösen Religionsunterrichts im Klassenverband vgl. ASBRAND 2000.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

weltanschauliche oder religiöse Positionen nicht vorgetragen oder erörtert werden dürften, ganz im Gegenteil: sowohl die LehrerInnen als auch die SchülerInnen sollen diese zum Unterrichtsgegenstand machen, allerdings als Positionen und Ansichten neben gleichberechtigten anderen. Nicht die Beliebigkeit von Überzeugungen, Standpunkten und Anschauungen soll den Unterricht bestimmen, sondern das Bildungsziel, Urteilsfähigkeit und begründete Wertorientierungen zu entwickeln. Die Auseinandersetzung mit dem Reichtum religiös motivierter Lebensentwürfe und Überlieferungen gehört unverzichtbar in diesen Zusammenhang.

Literatur

ASBRAND, BARBARA, Zusammen Leben und Lernen im Religionsunterricht, Frankfurt a. M. 2000.

EDELSTEIN, WOLFGANG, KARL E. GRÖZINGER, SABINE GRUEHN, IMMA HILLERICH, BÄRBEL KIRSCH, ACHIM LESCHINSKY, JÜRGEN LOTT & FRITZ OSER, Lebensgestaltung–Ethik–Religionskunde. Zur Grundlegung eines neuen Schulfachs, Weinheim & Basel 2001.

HEUMANN, JÜRGEN (Hg.), Freiheit und Kritik. Beiträge zu einer ideologiekritischen Religionspädagogik. Siegfried Vierzig zu Ehren, Oldenburg o. J. (1991).

KIPPENBERG, HANS G. & KOCKU VON STUCKRAD, Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe, München 2003.

LOTT, JÜRGEN, „Auseinandersetzung mit Exklusivansprüchen religiöser Traditionen. Zur ideologiekritischen Aufgabe des Religionsunterrichts", in: HEUMANN 1991, 5-20.

— „Das Recht auf Religionsunterricht für kleine Religionsgemeinschaften", in: MÜLLER-HEIDELBERG ET AL. 1998, 109-114.

— Wie hast du's mit der Religion? Das neue Schulfach „Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde" (LER) und die Werteerziehung in der Schule, Gütersloh 1998a.

— „Bremen", in: RICKERS & METTE 2001, 216-219.

LOTT, JÜRGEN (Hg.), Religion – warum und wozu in der Schule?, Weinheim 1992.

MÜLLER-HEIDELBERG, TILL, ULRICH FINCKH, WOLF-DIETER NARR & MAREI PELZER (Hg.), Grundrechte-Report 1998. Zur Lage der Bürger- und Menschenrechte in Deutschland, Reinbek 1998.

OTTO, GERT, „Konfessioneller oder allgemeiner Religionsunterricht", in: DERS.: Schule und Religion, Hamburg 1972, 43-65.

— „Religionskunde", in: RICKERS & METTE 2001, 1687-1691.

RICKERS, FOLKERT & NORBERT METTE (Hg.), Lexikon der Religionspädagogik, Neukirchen-Vluyn 2001.

SCHEILKE, CHRISTOPH T. & FRIEDRICH SCHWEITZER (Hg.), Religion, Ethik, Schule. Bildungspolitische Perspektiven in der pluralen Gesellschaft, Münster etc. 1999.

SCHREINER, PETER & KAREN WULFF (Hg.), Islamischer Religionsunterricht. Ein Lesebuch, Münster 2001.

SPIEß, MANFRED: „Religionsunterricht oder nicht? Der Biblische Geschichtsunterricht im Land Bremen", in: LOTT 1992, 81-102.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

Hubert and Mauss' *Sacrifice: Its Nature and Function*

Reading Its Plain Meaning and Reading between the Lines

IVAN STRENSKI

We understand what the function of sacrifice can be, leaving aside the symbols whereby the believer expresses it to himself. It is a social function because sacrifice is concerned with social matters.

HUBERT & MAUSS 1964, 101[1]

Plain Reading and Reading 'Between the Lines of Sacrifice'

Although countless authors have written on Hubert and Mauss' *Sacrifice*, we lack an orderly and detailed account of what that complex text says in terms of its 'plain meaning,' and even less, what it may suggest when read 'between the lines,' so to speak. In this paper, I shall produce what I believe is the first account of the plain argument of Hubert and Mauss' little masterpiece, and then point to ways that we can begin interpreting it—to 'read between the lines' of *Sacrifice: Its Nature and Function*. Let me then begin at the beginning, and locate the text *Sacrifice* in the most general strategic terms, as Hubert and Mauss themselves did it.

Hubert and Mauss introduce their study by placing it over against the previous work of Frazer, Tylor, and above all William Robertson Smith. In the first chapter, they try to establish a general logic or "scheme" of sacrifice. In chapters 2–4 they not only lay out this "scheme of sacrifice" (chapter 2), but they test it according to "how the scheme varies" both "according to the

1 Reaffirming this years later in retrospect, Hubert and Mauss say that there is "no sacrifice without society" and that "[f]ew rites function more publicly than sacrifice" (HUBERT & MAUSS 1968, 16).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

general" (chapter 3) and "the specific functions of the sacrifice" (chapter 4). Before concluding on a sociological note pointing forward many years to their subsequent work on gift (chapter 5), Hubert and Mauss tackle problems revolving round the recurring motif of the sacrifice of the god (conclusion).

The 'Explicit Internal' Argument of 'Sacrifice:' Against Robertson Smith

From the outset, Hubert and Mauss declare themselves at odds with the theories of sacrifice of the English School, notably those of William Robertson Smith, Tylor, and Frazer. While Tylor's gift theory gets a warm reception, Hubert and Mauss do not believe Tylor has accounted for the mechanism of sacrifice as gift works.[2] On the other hand, Smith "was really the first to attempt a reasoned explanation of sacrifice."[3] He thus merits central attention because Hubert and Mauss seek to challenge that very explanation.

The Durkheimians note that Smith believed that sacrifice was a "primary rite," originated in totemic religion.[4] Those animals to which particular human groups felt themselves bonded were also symbols of the gods of these groups, later to be called totems. For Smith, the first religion thus consisted in the sacrifice of these totemic animals/gods, which totem was then eaten in a communion meal uniting members of the tribe to each other and to their god. Smith's focus on sacrifice was thus not that it was a gift-offering, killing, or expiation, but a communion rite, a veritable totemic Eucharist.[5] While Smith neglected other forms of sacrifice—the *piaculum* or expiatory or the gift sacrifice—, he argued that they could be derived historically from the communion.[6]

Among other infelicities, Hubert and Mauss found Smith's account of sacrifice plagued primarily by an "error [...] of method."[7] One such error of method was to assume that what seemed a *structurally* simple practice—the

2 As we will see, Hubert and Mauss' theory itself is another variant upon it.

3 HUBERT & MAUSS 1964, 2.

4 HUBERT & MAUSS 1968, 15. Note as well that Hubert and Mauss subsequently deny the existence of totemic sacrifices, even though they reverse their earlier denial of the universality of totemism (7). Totemism may indeed be compatible with sacrifice, they continue, but sacrifice probably predated it. Totemism simply provides a certain kind of victim (11).

5 We should note that later Hubert and Mauss observed that the Australian communion meal lacked key features of sacrifice (HUBERT & MAUSS 1968, 6f.) See also NIELSEN 1986, 7-50.

6 HUBERT & MAUSS 1964, 6 and 17.

7 Ibid., 7.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

communion—was necessarily *historically* simple or prior.[8] Instead of proposing "to trace the history and genesis of sacrifice," Hubert and Mauss seek rather a "priority [...] in a logical and not historical sense"[9]—"the simple and elementary forms of (such) an institution" as sacrifice.[10]

Smith's evolutionism presented further problems in the Durkheimian view. First, the "universality of totemism [...] is only a postulate,"[11] and thus depriving the entire theory its foundation. Second, even if one accepted Smith's totemic postulated, neither historical nor logical priority can be adduced for the communion. Both it and the *piaculum* can be found to exist "side by side" in the same historical periods.[12] Likewise, elementary "mechanism(s)" of sacrifice can also be found in historically "late" cases of sacrifice, such as in the Biblical and Hindu data. Third, Smith should not have excluded "magical processes" from the original communion sacrifice,[13] since "the expulsion of a sacred spirit [...] is [...] a primordial component of sacrifice, as primordial and irreducible as communion."[14]

Returning to considerations of method, Hubert and Mauss conclude that Smith's inductivism meant that he took no responsibility for his concepts. Instead, he imagined that sacrifice was something 'out there' only waiting to be 'discovered.' Thus, the "English anthropologists," said Hubert and Mauss, naïvely "are concerned above all with collecting and classifying documents."[15] But, Hubert and Mauss propose "to study thoroughly typical facts,"[16] and in doing so to exercise active conceptual judgment. This is so because a fact is only "typical" from a certain viewpoint, given a certain assessment or judgment of what counts as the whole set. To be able to divine *a priori* which facts are "typical," "simple and elementary" in effect, means that Hubert and Mauss' are proposing what meanings of "sacrifice" are *logically* prior—which meanings *ought* to be taken as central to any future scholarly discourse about sacrifice.[17] They 'invent' or 'construct' their categories of inquiry—even if they do not always frankly admit it.[18]

---

8 Ibid., 7.

9 Ibid., 8; see also p. 13.

10 Ibid., 7.

11 Ibid., 5. But note that Hubert and Mauss in part recant this position in 1906; see also HUBERT & MAUSS 1968, 6f.

12 HUBERT & MAUSS 1964, 6f.

13 This theme is picked up later where Hubert and Mauss argue that contact between humans and the gods is assured through "magical [...] sympathy" (HUBERT & MAUSS 1964, 31).

14 HUBERT & MAUSS 1964, 6.

15 Ibid., 7.

16 Ibid.

17 This conceptual move was only recognized by the Roman Catholic reviewers of *Sacrifice*. Paul Lejay said *Sacrifice: Its Nature and Function* was "a kind of philosophy of the sacrificial ritual" (LEJAY 1902, 281). Marcel Hébert complained that it was "not *the* theory of sacrifice, but *one* of the theories" (of sacrifice relative to certain contexts)

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

The Definition and Unity of Sacrifice: Chapter One

Following this constructivist plan, Hubert and Mauss identify—indeed stipulate—what is central to their definition of sacrifice: consecration and the mediation by way of a victim. With an original emphasis, they declare that "*Sacrifice is a religious act which, through the consecration of a victim, modifies the condition of the moral person who accomplishes it or that of certain objects with which it is concerned.*"[19] Far from defining ritual sacrifice in terms of communion, they instead make *consecration* "typical." What matters first and foremost about sacrifice for them is the *process* of something's *becoming* sacred. And, into this process, they immediately insert the role of the mediating victim. To wit, the "distinctive characteristic of consecration in sacrifice (is that) the thing consecrated serves as an intermediary between the sacrifier [...] and the divinity to whom the sacrifice is usually addressed."[20]

Reading a little between the lines, we should see the stipulating quality of Hubert and Mauss' conceptual legislation for what it is. Two sentences into this chapter, for example, Hubert and Mauss declare boldly that the "word 'sacrifice' *immediately* suggests the idea of consecration."[21] "Immediately"? How can this be so, unless we encounter here the brashness of these twenty-seven year old *savants*, even as they add in the next sentence that it "is *indeed certain* that sacrifice *always* implies a consecration."[22] "Certain"? To whom, one is tempted to ask? Thus, it should not evade the observant reader that Hubert and Mauss' constructivism reflects an epistemology in which theoretical categories are said to be the products of human decisions, not as it were, *inductively* given by the data as Smith believed.[23] What flows from this laying down of a definition of sacrifice?

First, Smith assumed that sacrifice required an *already* sacred totemic animal, the sacrifice of which reasserted or re-established the essential Eden-like, but broken, unity of humanity, nature and divinity. Hubert and Mauss assume no such preexisting unity.[24] Since sacrifice makes things holy—a

---

(HÉBERT 1909, 71.) For us, the conceptual character of Hubert and Mauss' enterprise constitutes one of the main reasons one can so confidently look at their work in terms of its implicit dimensions. Hubert and Mauss acted deliberately to value some senses of sacrifice over others.

18 STRENSKI 1998a.

19 HUBERT & MAUSS 1964, 13.

20 Ibid., 11.

21 Ibid., 9 (my emphasis).

22 Ibid. (my emphasis).

23 See note 18 above.

24 In this sense, the conceptual approach of Hubert and Mauss differs as well from a recent view of sacrifice offered by another Smith—Jonathan Z. For Smith, sacrifice is itself a mediation on "domestication." By this, Smith means that as a *ritual* sacrifice is itself al-

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

consecration—sacrifice does not therefore require that something already be sacred to be fit for sacrifice. Sacrifice is a rite of passage or transformation, enabling someone to acquire "a religious character which he did not have before, or has rid himself of an unfavourable character with which he was affected."[25] Sacrifice insures safe passage between sacred and profane.

Second, by emphasizing consecration, Hubert and Mauss show how sacrifice is more than the simple gift of Tylor's theory.[26] While sacrifice still entails a giving or oblation, it also demands more. As a consecration, it effects total transformation of the offering, typically realized by its destruction, in part or in whole.[27]

Third, what typically gets destroyed in consecration is an intermediary victim offered in the rite. In stressing this interposition of an intermediary victim between humanity and divinity, Hubert and Mauss emphasize that the victim shields those offering sacrifice. Without a victim standing in their stead, people would either lose their own lives as victims themselves or endanger themselves in directly confronting the radical power of the sacred.[28]

Finally, the addition of the victim supplies the final missing piece to the puzzle of the logical unity of mechanism, of "one same procedure" that Hubert and Mauss believe constitutes the unity of sacrifice.[29] This structure has three parts. The sacrifier, the subject *for* whom the sacrifice is offered[30] the deity, or that *to* whom or *to* which the sacrifice is offered, and the "distinctive" feature of consecration, the intermediary or victim offered in sacrifice.[31] For Hubert and Mauss, therefore, "sacrifice is a religious offering which is in effect a consecration of a victim, which in turn also modifies the condition of the sacrifier or the objects of sacrifice."

---

ready "artificial," a cultural artifact, *pace* Hubert and Mauss, only already "artificial" (domesticated) animals are selected for sacrifice. Smith's sacrifice does *not* domesticate the animal slain, while Hubert and Mauss' sacrifice does make the animal or other victim sacrificed 'sacred.' Thus for Smith, sacrifice becomes an "artificial (i.e. ritualized) killing of artificial (i.e. domesticated) animal" (201). East is east, and west is west, but here the two Smiths meet (see HAMMERTON-KELLY 1987, 199-201).

25 Ibid., 9; also see chapter 2, 19f.

26 Ibid., 11.

27 Ibid., 10f.

28 Ibid., 11.

29 Ibid., 97.

30 Included here should be the "object of sacrifice," the "things" for whom a sacrifice is offered, e.g. for a new house, venture, or special cause (HUBERT & MAUSS 1964, 10).

31 HUBERT & MAUSS 1964, 11.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

Moments in the Scheme of Sacrifice: Chapter Two

Entry, Exit, and between them the Victim: this is how Hubert and Mauss mark the key moments of sacrifice in the longest chapter of our text. Much of its length may be due to the extensive and tedious description of the Hindu sacrifice of animals—thirty percent of the entire length of *Sacrifice*! Although Hubert and Mauss do not "hope to sketch out an abstract scheme of sacrifice comprehensive enough to suit all known cases," the welter of details here and in subsequent chapters may account for the difficulties in reading and interpreting this text in the past.[32] Having noted this, what receives emphasis, and what possible reasons are given in the text why this may be so? In discussing "Entry," Hubert and Mauss take the opportunity to discuss the two main characters in the sacrifice—the sacrifier and sacrificer—, the beneficiary of the sacrifice and the person who performs it. There, they describe details of "*the entry into the sacrifice*"[33] as prescribed by Hindu texts, its time, place, and the instruments used in the sacrifice—even down to their dress and purification procedures to their prescribed physical carriage,[34] noting finally, after a welter of details that the sacrificer acts on behalf of society and not from egoistic motives.[35] But clearly what fascinates Hubert and Mauss is the mediating victim and all the pathos of his demise.[36] This emphasis explains perhaps why *Sacrifice* has become an indispensable point of departure for studies like René Girard's. Citing *Sacrifice* with approval, Girard repeats Hubert and Mauss' now infamous account of the plight of victim: "That which now begins is a crime, a kind of sacrilege."[37]

Yet, insofar as the internal argument of *Sacrifice* is concerned, Hubert and Mauss were here not (*pace* Girard) indicting the violence of their world, but distinguishing sacrifice from a mere offering in pursuit of the uniqueness of the institution. Unlike mere gift, sacrifice demanded the destruction of the offering, since without destruction there is no "victim," and without a mediating victim there is no 'safe conduct' for the sacred into the world of the profane. Unlike Girard, Hubert and Mauss are solving conceptual problems about the meaning of sacrifice, not moral ones about exploitation of the weak.

Consistent with their original logical and theoretical ambitions, Hubert and Mauss move far beyond mere empiricist cataloguing or description. In

32 Ibid., 19.
33 Ibid., 20.
34 Ibid., 23.
35 Ibid., 24.
36 GIRARD 1977; BURKERT 1983.
37 HUBERT & MAUSS 1964, 33. As one familiar with Girard's theory of sacrifice might imagine, this is precisely where *Violence and the Sacred* takes off on its wild gyrations (GIRARD 1977, 1).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

effect, they *make the conceptual case* for saying that destruction of the victim is essential to the notion of sacrifice—and how such a conceptual decision makes sense of the data. Thus, the victim, as intermediary, inhabits both the world of the profane and sacred at the same time. Not yet sacred, the victim is about to become sacred by being sacrificed. In being sacrificed, in being separated from its profanity, the victim becomes sacred—is consecrated. 'Sacri-fice' is achieved. Destroyed to its profanity by killing, the victim thus achieves the release of sacred forces; it liberates a sacred power thought imprisoned within him.[38] The sacred part of the victim is, so to speak, "separated" from the profane and made available either or both to the gods or to human beings. If the victim is totally destroyed without remainder, it is totally given over to the gods; when something of the victim remains, it is typically given over to people to become communion with the sacred.[39]

The "Exit" from sacrifice consists then of "reverse ceremonies" that "counterbalance those at the beginning."[40] From the low plane of profane everydayness to the heights of the climax of the sacrificial act of separation, the final moment of the sacrifice accomplishes a return to ordinary life.

Sacralization, Desacralization, Communication: Chapter Three

Developing further Smith's ideas of the ambiguity of the sacred,[41] Hubert and Mauss devote chapter three to describing ways that sacredness can be communicated—either added or subtracted. Typically, as we have seen, sacrifice consists in the *added* communication of sacred power to another. This, Hubert and Mauss call a "sacrifice of 'sacralization,'" But, there are also "sacrifices of Desacralization"[42]—sacrifices that *subtract* or *expel* the sacred.[43] On occasion, the sacrifier needs to get rid of the sacred—whether in pure or impure forms. The sacred power may become "unstable or dangerous" or one may be dealing with sin.[44] In the familiar case of scapegoating, the impure sacred is expelled by being transferred to a hapless victim. Indeed, so much is communication part of the essence of sacrifice that in certain contexts both sacrifices of expiation and consecration occur at one and the same

38 HUBERT & MAUSS 1964, 48.
39 Ibid., 39; 43.
40 Ibid., 48.
41 Here Robertson Smith is credited explicitly (HUBERT & MAUSS 1964, 60).
42 HUBERT & MAUSS 1964, 57.
43 Sacrifices of expiation are for Hubert and Mauss special cases of sacrifices of desacralization because in them one "expels" one's impure sacrality—sins (HUBERT & MAUSS 1964, 57).
44 HUBERT & MAUSS 1964, 57.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

time and place.[45] This reaffirmation of the communicative mode should remind readers that Hubert and Mauss always said that from "the beginning of this study, sacrifice has appeared as a particular ramification of the system of communication."[46] As Hubert and Mauss say in their conclusion, the "procedure" common to all the various forms of sacrifice "*consists in establishing a means of communication between the sacred and profane worlds through the mediation of a victim, that is, of a thing that in the course of the ceremony is destroyed.*"[47] Reading 'between the lines,' Hubert and Mauss take this opportunity to begin their part in the Durkheimian project of decentering Christianity from its pride of place in thinking about religion. Thus, expiation, so central to the Roman Catholic Christological doctrine of the atonement, is denied the status of an independent and/or elementary form of sacrifice by Hubert and Mauss.

Sacrifice within the Limits of Self-interest and Practice: Chapter Four

Consistent with the practical moral perspectives that Hubert and Mauss had on sacrifice—of which we will see more in the final chapter—sacrifice also retained its character as gift. Beyond communication, consecration and such developed against the gift theory of Tylor, Hubert and Mauss argue that sacrifice entailed exchange and obligation. Put otherwise, sacrifice conferred benefits. As they conclude chapter four, the Durkheimians observe that the "value of the victim of a solemn sacrifice was so great, the expansive force of the consecration so wide, that it was impossible to limit its efficacy in an arbitrary fashion."[48] Even though sacrifice entailed destruction, it also served practical functions of giving and doing things for oneself and others—for the sacrifier and for those other purposes ("objective sacrifices") for which sacrifice is performed. "In a word, just as personal sacrifice ensured the life of the person, so the objective sacrifice in general and the agrarian sacrifice in particular ensure the real and healthful life of things."[49]

But like all gifts, these personal and objective sacrifices are never free.[50] They are necessarily limited by being made under obligation, and more to the point here, often given for reasons that vary in being practical or self-interested. As we will learn in the next chapter on the sacrifice of the god, it

45 Ibid., 59.
46 Ibid., 98.
47 Ibid., 97 (emphasis original).
48 Ibid., 76.
49 Ibid., 75.
50 MAUSS 1990, 1-4.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

is only this sacrifice that in the mind of Hubert and Mauss is free of self-interest, becoming for them the "ideal limit of abnegation."[51] The personal sacrifices of chapter four are routine sacrifices, and thus consumed by the *concrete* benefits of sacrifice.[52] As Hubert and Mauss tell us, "since the sacrifier is the beginning and end of the rite, the act begins and finishes with him. It is a closed circle about the sacrifier [...] the act accomplished by the sacrifier is of direct benefit to him."[53] Accordingly,

> In any sacrifice there is an act of abnegation since the sacrifier deprives himself and gives. [...] But this abnegation and submission are not without their selfish aspect. The sacrifier gives up something of himself but does not give up himself. Prudently, he sets himself aside. This is because if he gives, it is partly to receive. Thus sacrifice shows itself in a dual light; it is a useful act and it is an obligation. Disinterestedness is mingled with self-interest.[54]

Selfishness is unavoidable because the production of benefits produces a world of goods, and the calculations appropriate to them.

Likewise, in objective agrarian sacrifices, Hubert and Mauss call attention to the way in which the concrete materiality and practical aims of these sacrifices tend to confine them, say to different particular purposes.[55] Thus a "building sacrifice" must be adapted to the spirit of actual construction. Not just any spirit will do.[56] Similarly, "objective sacrifices" typically deploy their power only within a certain fixed physical domain, and then are fixed in place by their concrete materiality. In the *Bouphonia* sacrifice, "once the spirit has been released by sacrificial slaughter, it remains fixed in the place to which the rite has directed it."[57] Ordinary sacrifices thus reflect the reality and dominance of the limits inherent in the human situation. Thus, "every sacrifice takes place in certain given circumstances and with a view to certain determined ends."[58] While it is said that all politics is local, these sacrifices certainly are. Of the routine and normative kind of sacrifice, then, confined by the inherent limits of the human situation, Hubert and Mauss have provided what I have called a "bourgeois" theory of sacrifice.[59] The sacrifice of the god, as we will now see, is altogether different.

51 HUBERT & MAUSS 1964, 101.
52 Ibid., 62f.
53 Ibid., 61f.
54 Ibid., 100.
55 Ibid., 66.
56 Ibid., 65.
57 Ibid., 74.
58 Ibid., 95.
59 STRENSKI 1998.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

Sacrifice without Limits, the Sacrifice of the God: Chapter Five

If Hubert and Mauss' *Sacrifice* has a radical religious center, I would argue that it would be chapter five's analysis of the sacrifice of the god. In the sacrifice of the god the roles of victim and divinity are played by the same person. This identification transcends the relatively trivial fact that "in every sacrifice the victim has something of the god in him"—merely by being alive.[60] Here "the god was offered to himself."[61] Interestingly enough, for Hubert and Mauss, in the sacrifice of the god "the idea of sacrifice attains its highest expression [...]." And, without further explanation, Hubert and Mauss declare that "this form of sacrifice is linked to the very essence of the mechanism of sacrifice."[62] Why?

The sacrifice of the god becomes focal for Hubert and Mauss because they are trying to establish two new theses, while reaffirming an earlier one. In the bargain, they advance the most complex and far-reaching arguments against Robertson Smith's view that sacrifice is primarily a communion rite, and that the sacrifices of the god are primary rites of humanity's original totemic religion. In the view of our Durkheimian authors, sacrifice is neither.[63] Instead, Hubert and Mauss reaffirm their earlier view that the *rite* of sacrifice makes the sacred, makes beings into gods, and/or sustains them in their divine existence.[64] In addition, Hubert and Mauss introduce two new notions, aimed primarily against Smith. They argue that the belief and/or occurrence of the figure of the god being sacrificed is *late* in the course of the evolution of religious consciousness. Second, contrary to Smith again, the sacrifice of the god represents a very sophisticated, highly evolved notion of sacrifice that in no way could be said to be elementary.[65]

Indeed, going even further in discrediting Smith, Hubert and Mauss claim that there are no records that any actual sacrifice of the god ever happened in history. Instead of an historical happening useful in support of Smith's evolutionist theses, the sacrifice of the god represents a piece of religious mental creativity. As an "ideal," a product of "the imaginary sphere of religion,"[66] descriptions of the sacrifice of the god are therefore not actual sacrificial practices, but examples of the way some religious people represent the sacred.

---

60 HUBERT & MAUSS 1964, 89. Note also that Hubert and Mauss see that the sacred is the "very source of life" (98).
61 Ibid., 90.
62 Ibid., 77.
63 Ibid., 12; 15.
64 Ibid., 80; 88; 91.
65 Ibid., 15.
66 Ibid., 101.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

A Peek between the Lines

While this engagement with Smith may satisfy many readers, it also offers an opportunity briefly to show how a well chosen reading between the lines can open up the wider worlds of polemic and intrigue that often shape texts. Reading between the lines can help us understand the possible *reference* of a text, the audience to whom a text is addressed, or the conversation partners against whom it is written. I thus have argued at length in two recent books that we can read somewhat further 'between the lines' of texts like Hubert and Mauss' *Sacrifice* and move beyond even the polemic with Smith to the wider context in which *Sacrifice* was written and conceived.[67] In doing so, we can see how Hubert and Mauss challenge not only Smith, whose views are at least presented in the text, but also the theological teachings of the Roman church among other ideological trends.[68] For the sake of a little taste of this potential, we can read Hubert and Mauss' arguments about the sacrifice of the god as an argument about monotheistic beliefs about divine eternity and omnipotence. Hubert and Mauss argue that sacrifice is *prior* to the god, not, as it were, the other (i.e. Roman Catholic) way around. Indeed sacrifice makes and sustains god.[69] This move is also required to maintain—and to confirm the truth of—Durkheimian sociologism, namely the view that religion is at base a social product.

Second, against claims to Catholic exclusiveness, about which Hubert and Mauss are certainly disingenuously silent in the text, they argue that the Roman Eucharist owes its form to previous ancient pagan "models,"[70] and therefore owe a lot to the sacrificial mechanisms found in religions around the world.[71] Such a move is devised rhetorically to block the standard Roman Catholic theological apologetics that assert the ontological primacy of the self-sacrifice of the God, Jesus. Abbé Kerné, a twentieth century French Catholic theologian, informs us that the sacrifices of all peoples, whether Catholic or not, are "imitations of true sacrifice." They are "an image, more or less exact, a memory, a recollection [...] a derivation of true sacrifice"[72]—Jesus' death on Calvary. Similarly, a supposedly exclusive Catholic theological dogma, such as the "real presence" of Jesus in the Eucharist, likewise turns up widely in non-Christian religious traditions of sacrifice. There, too, the deceased god becomes present once more in the world after his ritual death.[73]

---

67 STRENSKI 2002; STRENSKI 2003.
68 STRENSKI 2002, ch. 2.
69 HUBERT & MAUSS 1964, 80; 88; 91.
70 Ibid., 94.
71 Ibid., 93f.
72 KERNÉ 1902, 18.
73 HUBERT & MAUSS 1964, 91.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

Third, Hubert and Mauss argue that the belief in the sacrifice of the god results from the mythico-religious imagination.[74] One key rhetorical consequence of this move is to insure that any imputed sacrifice of the god, such as Jesus', never actually had to have happened, although interpreting Jesus' execution and judicial death in this way constitutes an essential feature of Catholic Christology. Consider the example of beliefs surrounding Jesus as "lamb of God."[75] As Hubert and Mauss see it, the lamb becomes sacred in the first place as victim in an actual "objective," self-interested and practical agrarian sacrifice of the kind so well described in their discussion of sacrifices characterized by self-interest and practicality.[76] Now this sacrifice, however self-interested, rendered the lamb indeed literally godly, precisely because as a victim in a sacrifice, it had been thus "consecrated." But in the period of the rise of Christianity, the mythological imagination of Christian theologians took up the old Jewish image of the sacrificed lamb and "represents" Jesus' execution and death in the metaphors and images of the paschal lamb. "Sacrifice has furnished the elements of divine symbolism."[77]

Bringing these points together, we can see how tight a snare Hubert and Mauss have devised to trap the Catholics. Implicitly taking aim at the Roman Catholics, Hubert and Mauss say that Jesus' death becomes a "sacrifice," and indeed "a sacrifice of the god," because he represented the paschal lamb—a being that had become sacred by virtue of a previous routine sacrifice. Jesus is already a god when he ascends the mythological altar of sacrifice on Calvary, not because he is the second person of the trinity, but because he participates in the sacredness of the 'lamb' who, in turn, had been 'made sacred' because 'sacri-ficed' at Passover. Freed from having to repeat a sacrifice of the routine, self-interested sort by himself being an ideal, non-historical being, Jesus can then perform the otherwise impossible feat of offering himself to himself free of any self-interested motives. Only a god, an already consecrated being, can act free of common human self-interest. Jesus, thanks to being conceived as lamb of god, can do just that and become for Christians an ideal of selflessness.

Conclusion: Civic Sacrifice, the Only Meaningful Sacrifice

Returning to the text, we can now see how Hubert and Mauss conclude on an ideological note by presenting a social view of the modern-day significance of ritual sacrifice. They conclude that the true and worthy successor of ritual

74 Ibid., 88.
75 Ibid., 69; 81.
76 Ibid., 69.
77 Ibid., 81.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

sacrifice is civic sacrifice, even down to the sacrifice of the god and its social successor, sacrifice for the sake of society. "We understand what the function of sacrifice can be, leaving aside the symbols whereby the believer expresses it to himself. It is a social function because sacrifice is concerned with social matters."[78]

In a classic Durkheimian move, Hubert and Mauss then explain how their reading of sacrifice squares with what religious believers take to be the case. In reality, "the sacrifice of the god does not emerge from the imaginary sphere. [...] The powers to whom the devotee sacrifices his most precious possession seem to have no positive element."[79] The only real "divine" referent of sacrifice is society.

> The unbeliever sees in these rites only vain and costly illusions, and is astounded that all mankind has so eagerly dissipated its strength for phantom gods. But there are perhaps true realities to which it is possible to attach the institution in its entirety. Religious ideas, because they are believed, exist; they exist objectively, as social facts. The sacred things in relation to which sacrifice functions, are social things. And this is enough to explain sacrifice.[80]

Later, in a retrospective consideration of their work in *Sacrifice*, Hubert and Mauss wax lyrical and say: "If the gods, in turn, should leave the temple and become profane, we would see entering there in their stead, one after another, those things that are human but also social—the nation, property, work, and the person, enter there one after another."[81] Thus, for Hubert and Mauss, the impulses that once inspired ritual sacrifice are nowadays fulfilled in civic sacrifice.

To translate into the parlance of our day, the "ideal" ritual sacrifice, the sacrifice of the god, would be equivalent to the "ideal" civic sacrifice, altruism. Civic sacrifice is, after all, one in which victim and deity are the same: a member of society, gives themselves to society. But unlike other proponents of absolute social generosity, Hubert and Mauss do not recommend the practice of altruism in the strict or absolute sense—'giving up' of the self. Like the sacrifice of the god, absolute altruism is an "ideal," rather than a practical—or even desirable—option of behavior for the citizen of the modern bourgeois state. Thus Hubert and Mauss recommend a kind of "bourgeois" sacrifice as developed throughout their book. Here, sacrifice is only a 'giving of' one's property or service to society, not a 'giving up' of oneself. "The sacrifier gives up something of himself but does not give up himself. Prudently, he sets himself aside,"[82] say Hubert and Mauss. The real human indi-

78 Ibid., 101. Reaffirming this years later in retrospect, Hubert and Mauss say that there is "no sacrifice without society" and that "[f]ew rites function more publicly than sacrifice" (HUBERT & MAUSS 1968, 16).

79 HUBERT & MAUSS 1964, 101.

80 Ibid.

81 HUBERT & MAUSS 1968, 17.

82 HUBERT & MAUSS 1964, 100.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

vidual is saved even as the ideal is preserved. Years later Durkheim would put this position in this way: "each one of us should be treated as he deserves [...], and that, in holding to his fellows and his group, a man should not sacrifice his individuality."[83]

Ordinarily, what such a sacrifier 'gives up' instead is a victim to be sacrificed, not themselves. This comes close to Girard's analysis of the scapegoating pathology, as Girard, for example, believes,[84] although it lacks the malicious intent imputed to sacrifice by Girard. Whether naïvely or not, whether insensitive or not of the feelings of the victim, for Hubert and Mauss, putting the victim in the place of the sacrifier is not primarily motivated by some Girardian scapegoating pathology. Speaking here in the context of ritual sacrifice, Hubert and Mauss recall that a victim is placed between the sacrifier or sacrificer and the deity. A victim mediates between the sacred and the profane, because it is too dangerous for mere mortals to approach:

> If the religious forces are the very principle of the forces of life, they are themselves of such a nature that contact with them is a fearful thing for the ordinary man. Above all, when they reach a certain level of intensity, they cannot be concentrated in a profane object without destroying it. [...] If he (the sacrifier) involved himself in the rite to the very end, he would find death, not life. The victim takes his place. [...] The sacrifier remains protected: the gods take the victim instead of him.[85]

Thus, the sacrifier offers a victim instead out of regard for the value of the life of the sacrifier—not with the intention of victimizing another. "The social norm is thus maintained without danger to themselves, without diminution for the group."[86]

Sacrifice is also self-interested in other ways. As Hubert and Mauss say,

> [i]n any sacrifice there is an act of abnegation since the sacrifier deprives himself and gives. [...] But this abnegation and submission are not without their selfish aspect. [...] This is because if he gives, it is partly to receive. Thus sacrifice shows itself in a dual light; it is a useful act and it is an obligation. Disinterestedness is mingled with self-interest.[87]

Once again, as if speaking for a kind of "bourgeois" individualism, Hubert and Mauss give us every indication that this is acceptable. Speaking quite matter of factly, they note that "individuals find their own advantage in the same act" that is at once an act of "abnegation."[88]

Moreover, the more extreme demands of sacrifice are not laid upon us as requirements of our social duty. The sacrifice of the god remains "the highest

83 DURKHEIM 1957, 72.
84 GIRARD 1977.
85 HUBERT & MAUSS 1964, 98.
86 Ibid., 103.
87 Ibid., 100.
88 Ibid., 102.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

expression and [...] the ideal limit of abnegation."[89] But for all that, it is not real, and therefore not a duty incumbent upon all people. Sacrifice in the ordinary civic sense recalls "frequently to the consciousness of the individual the presence of collective forces, in fact sustains their ideal existence. (It renews) periodically for the community [...] the essential traits of any social entity."[90] And so Hubert and Mauss conclude their argument.

What Is Sacrifice *Really about?*

In this short discussion, I have tried first and foremost to provide a baseline 'plain' reading of a notoriously opaque, but nonetheless seminal and brilliant, text in the study of religion. In doing so, I have, in a sense, tried to make it clear why, despite the celebrity of this text among scholars and despite its radical intellectual value, that it has never had the kind of vogue of its own successor volume, Marcel Mauss' *The Gift.* Part of the reason for this relative neglect is that so much of the thrust of *Sacrifice* lies beneath the surface of the book, 'between the lines,' as I have put it. Part in turn of the difficulty of access to the arguments of *Sacrifice* lies not only in what I have tried to uncover here—the cryptic internal polemics and logic of the work—but in the heavy disguise laid upon that faintly discernible logic by the welter of details Hubert and Mauss apply to their discussion. Moreover, our remoteness from the age in which *Sacrifice* was conceived and written conceal from us what I take to be the reference of those remote arguments. Just who are Hubert and Mauss *really* writing against (or *about*), in writing their often puzzling little masterpiece? While I have also tried to answer this question by filling in some of the space 'between the lines' of Hubert and Mauss' *Sacrifice: Its Nature and Function*, a thoroughgoing effort at doing so is beyond the scope of this tribute to the work of Hans G. Kippenberg. It would require at least an entire book, and perhaps more. That indeed is what I have tried to do in both my recently published *Contesting Sacrifice: Religion, Nationalism and Social Thought*, and a second, soon to be published, companion volume, *Theology and the First Theory of Sacrifice.*[91] I hope that those who seek a fuller sense of, literally, the volumes that lie hidden 'between the lines' of Hubert and Mauss' *Sacrifice: Its Nature and Function* will avail themselves of these efforts.

89 Ibid., 101.
90 Ibid., 102.
91 STRENSKI 2002; STRENSKI 2003.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

Bibliography

BATAILLE, GEORGES, Theory of Religion, Robert Hurley (trans.), New York 1973.
BURKERT, WALTER, Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth, Berkeley 1983.
DURKHEIM, ÉMILE, Professional Ethics and Civic Morals, (posth.) CORNELIA BROOKFIELD (trans), Westport 1957.
GIRARD, RENÉ, Violence and the Sacred, Baltimore 1977.
HAMMERTON-KELLY, ROBERT G. (ed.), Violent Origins. Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation, Stanford 1987.
HÉBERT, MARCEL, review of HUBERT & MAUSS, "Sacrifice. Its Nature and Function," in: Revue d'histoire et de littérature religieuses n. s. 1 (1909), 71.
HUBERT, HENRI & MARCEL MAUSS, Sacrifice: Its Nature and Function, Chicago 1964.
— "Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux," in: MARCEL MAUSS, Oeuvres. Volume 1: Les fonctions sociales du sacré, VICTOR KARADY (ed.), Paris 1968.
KERNÉ, ABBÉ, Le Sacrifice en général et le sacrifice de la messe en particulier, Landerneau 1902.
LEJAY, PAUL, review of HUBERT & MAUSS, "Sacrifice: Its Nature and Function," in: Revue d'histoire et de littérature religieuses 7 (1902), 281.
MAUSS, MARCEL, Oeuvres. Volume 1: Les fonctions sociales du sacré, VICTOR KARADY (ed.), Paris 1968.
— The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies, W. D. HALLS (trans.), New York 1990.
NIELSEN, DONALD A., "Robert Hertz and the Sociological Study of Sin, Expiation and Religion: A Neglected Chapter in the Durkheimian School," in: RICHARD C. MONK (ed.), Structures of Knowing, New York City 1986, 7-50.
STRENSKI, IVAN, "Durkheim's Bourgeois Theory of Sacrifice," in: W. S. F. PICKERING, WILLIE WATTS MILLER & N. J ALLEN (eds.), On Durkheim's *Elementary Forms of the Religious Life*, London 1998, 116-126.
— "The Ironies of Fin-De-Siècle Rebellions against Historicism and Empiricism in the Ecole Pratique des Hautes Etudes, Fifth Section", in: PETER PELS & ARIE L. MOLENDIJK (eds.), Religion in the Making. The Emergence of the Sciences of Religion, Leiden 1998a, 159-180.
— Contesting Sacrifice: Religion, Nationalism and Social Thought in France, Chicago 2002.
— Theology and the First Theory of Sacrifice, Leiden 2003.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

On Sacrifice and Residues

Processing the Potent Body[1]

DAVID FRANKFURTER

Hans G. Kippenberg is in the vanguard of those historians of religion who, alongside expertise in antiquity, remind us repeatedly that *Religionswissenschaft* does not stop at the end of the Roman empire but must address the most recent phenomena. In our age, Religious Studies has had to engage more frankly than ever before with matters of violence and 'sacred' annihilation of the dehumanized Other. I offer this essay as another way of examining a topic of mutual interest.

1. Sacrifice and the Human Body

The goal of this paper is to experiment with the concept of *sacrificere*—the making sacred of something by (or for) transferring it to a separate, divine realm—as it might apply to the imagery and infliction of violence on human beings. It is also to experiment with notions of the human body as material to be ritually transformed. How does one 'process' the body—imaginatively or through deliberate acts—to extract sacred material *or else* to obliterate what that body represents?

In this sense my interest is much more concrete than typical discussions of 'human sacrifice,' which inevitably begin with the question (even if unspoken), how can a culture rationalize such a horrific act?, and then proceed to outline the conditions, procedures, and cosmology of ritual homicide.[2] For many who focus on the topic, human sacrifice amounts to a 'sacred murder'

---

1 This paper was originally presented in a seminar on ritual at Tel Aviv University, 15 May 2001, for which I thank Ithamar Gruenwald, my host. I am indebted to Sarah Iles Johnston and Bruce Lincoln for comments on previous drafts; to Ken Goings, Bill Harris, and James McGovern for discussion of the history of lynching; to Ambreen Qureshi of Pixel Press for supplying the image for Figure 1; and to the University of New Hampshire Center for Humanities for subsidizing photographic permissions.

2 E.g., DAVIES 1984; cf. *Archiv für Religionsgeschichte* 1/1 (1999).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

that expresses primal urges (or primitive, fertility-based thinking) in socially sanctioned, stylized performances.[3] Attention surrounds the modes of enthusiasm, disorder, and catharsis through which blood-spilling carries the participants.[4] The legacy of religious massacres in the later twentieth century, however, suggests that homicide itself may have a more prosaic relationship to culture and religion than the bestial eruptions these scholars had imagined. Furthermore, it is worth noting that, historically, human sacrifice has more often been a fantasy, an imaginative imputation of monstrosity onto some foreign or subversive Other, than a customary ritual act.[5] Perhaps, then, it should not be the mysteries of human sacrifice *per se* that we study but the specific procedures used—or imagined—for turning a human into something either usefully sacred or usefully absent. In this paper, then, I will take a series of examples from the history of religions and collective violence that illustrate social attention to the *processing* of human bodies, the stages of destruction through which the body becomes entirely 'Other'—either sacred or obliterated.

The use of 'sacrifice' as the master-category for these acts on human bodies requires a clear and strict definition of the term rather than mystifications or arbitrary comparisons with only alleged instances. In order that the category be linked to some dynamic acts and intentions, I draw on Hubert and Mauss, who regard sacrifice as a mediation between two worlds—human and supernatural—and the acts of *sacrificere* as moving an object across that boundary. This definition is helpful because it does not require a reified or mystified 'Sacred' but rather a *relatively* set-off category of pure or divine things. To sacrifice is thus to render something other than what is mundane and familiar to us, and to do so through any number of ritual acts: from baking in a certain form, to burning away, to performing a speech-act—"this is not an animal, it is the gods' food"—to simply handing an apple or pigeon to a priest. Hubert and Mauss were particularly interested in how some offerings in the cultures they studied really had to be transformed utterly—through burning to ashes or consumption by priests—in order that the offerings could count as transmissions to the other world. "The purpose of the incineration and consumption by the priest," they said, "was the complete elimination from temporal surroundings of the parts of the animal thus destroyed or eaten."[6]

Corollary to this process, they add, is the retrieval of some part of the offering as an empowered substance or essence that can in turn act to *consecrate* the sacrificer or audience. For Hubert and Mauss, the central compo-

3 FREUD 1950 [1913]; GIRARD 1977 [1972]; BURKERT 1983 [1972]. Cf. HAMMERTON-KELLY 1987; ELIADE 1976, 3-8; FRANKFURTER 2001; and KIPPENBERG 2002, 75-78 .

4 Cf. KIPPENBERG & VON STUCKRAD 2003, 172-183.

5 On imputations of human sacrifice to the Savage or sub-human Other, see RIVES 1995.

6 HUBERT & MAUSS 1964, 38.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

nent of these sacrificial residues is the transformation of the ritualist's status. These blessed materials temporarily assimilate them to the divine world on the heels of the offering proper.[7] But we can learn from the highly practical and communal distribution of *prasad*—consecrated remains—after every South Asian ritual that for the multitude a quality of any sacrifice is the extraction of portions of a sacrifice, which can heal, protect, or contribute to one's reservoir of sacred merit. Through the successful transfer of substances to the divine world, holy residues are created and retrieved.

Sacrifice, then, becomes a process not only of rendering things to the divine world but, perhaps more importantly, of producing sacred materials for this world in the course of ritual transformation. In the ensuing sections of this paper I will look first at instances of human bodies 'sacrificed'—over protracted stages—to render blessings for this world; then at instances of human bodies *eliminated* in a process of purification, yet according to an analogous ritual structure; and finally at instances where people collect potent residues from these eliminated bodies—again in a way structurally analogous to the treatment of sacrificed bodies.

2. Consecrated Residues: Flesh, Relics, Blood

2.1 Living Saints and Holy Men

The role of living saints and holy men in the Christianization of the eastern Mediterranean world has provided rich terrain for research over the last half-century. Whether in cities or desert, holy men would resolve local crises, intervene in regional politics, utter oracles, promote Christian ideology, combat the demonic with an armory of Christian prayers and gestures, and train disciples in meditation and the reception of visions. Through all these acts (and sometimes merely by acting strangely in unusual places), these individuals accrued a positive charisma as 'saints.'[8] Consequently, however much they may have thought of themselves as mystics or teachers, their charisma emerged most appreciably for their devotees in concrete form. For figures like Simeon the Stylite, James of Cyrrhestica in Syria, and Apa Pisentius in Egypt, remembered by their hagiographers as quite dangerously liminal, the substances through which their essences flowed included oil, water, dust, and

7 HUBERT & MAUSS 1964, 39f.

8 E.g., BROWN 1978; 1982; 1995; *Journal of Early Christian Studies* 6/3 (1998); HOWARD-JOHNSTON & HAYWARD 1999; FRANKFURTER 2003.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

an oil/dust mixture of great potency called *hnana*, all collected or mixed from the materials in contact with the saint:

> [T]he father of the child [took] a little earth from beside the door of Abba Aaron's home and tied it up in his neckerchief. And when they came into the house they found a large crowd of people gathered together and the man's wife and her child. The child's father uncovered the little bit of earth tied up in his neckerchief and sprinkled it upon the dead child. Immediately he moved his body and opened his eyes. Those who were sitting beside the mother were astounded and they glorified the God of the holy man Abba Aaron. Now the people used to bring large numbers of the sick and diseased to Abba Aaron and he would heal them. He was like the apostles to whom God gave power over every kind of sickness.[9]

Likewise in Syria, to a man distraught over the malicious destruction of his cucumber seedlings, Simeon the Stylite recommends that he "take *hnana* [i.e., from my shrine] and go and make three crosses in the field in the name of our Lord Jesus Christ. [...] [I]f but three young plants remain for you the Lord will bless them and will provide to you from that field three times more than you were expecting."[10] And in Gaul, where bishops tended to import dead saints and discourage the more idiosyncratic living ones, Gregory of Tours asserts that "a bit of dust from the church [of St. Martin] is more powerful than those [local healers] with their foolish medicines."[11]

We may plausibly compare these substances to the sacrificial by-products described by Hubert and Mauss, for they all gained potency and flowed, as it were, the faster the more the holy man rendered his body divine through ascetic acts. Simeon stood thirty years on a pillar, and often fasted for weeks at a time; James lay prone on a mountaintop all year round without shelter; Egyptian hermits like Pisentius fasted compulsively. And each masochistic display, each suicidal regimen, so ancient people thought, made the human ever more angelic. The ascetic endeavors of these holy men—some (like Simeon's) quite public—signified to disciples and regional devotees alike a process of shedding mundane humanness in dramatic, graphic ways; and out of that process flowed increasingly the dirt and oil and water that ordinary people could use for healing and protection. The stuff was called *eulogia*, 'blessings,' in a fully concrete sense.

The rendering of concrete blessing was not some parallel activity to the pious self-mortifications of holy men. The blessings and the renunciant acts were closely linked, such that the fully transcended and sloughed body of a holy man was the most valuable thing a community or city could have—a safeguard against pestilence and invasion.[12] When Simeon the Stylite died,

---

9 Paphnutius, *Histories of the Monks* 108, tr. VIVIAN 1993, 125. See also Paphnutius, 98-136.

10 *Syriac Life of Simeon Stylites* 39, tr. DORAN 1992, 124.

11 Gregory, *V. Martin* 1.27, tr. VAN DAM 1993, 220. On different styles of sainthood in western Christendom, see HAYWARD 1999.

12 Cf. BAYNES 1949; BROWN 1981, ch. 5; BOESCH GAJANAO 1999.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

for example, the city of Antioch "had petitioned and besought [Ardabur, military ruler of Syria] with many groans and tears to transport [Simeon's corpse] there so that he might be its fortified wall and it might be defended by his prayer." Ardabur supervised the corpse's five-day procession through towns ecstatic to be in the saint's presence; "and on the Friday [the procession] entered the great city Antioch in great pomp and such honor as cannot be described. They burnt incense and lit candles, they strewed precious spices before him upon all the people who had accompanied him."[13] Simeon's body would save the city from catastrophes, plagues, and invasions.

The value of the renunciant saint's body emerges even more remarkably in the case of James of Cyrrhestica. A feature of James's ascetic performance had been to lie prone and often at death's door with some illness, so a group of James's urban devotees began to watch the ailing saint for their chance to get their hands on his corpse before any other village could. When he eventually lapsed into a coma, they grabbed him, fighting off other groups and quickly transporting his not-quite-deceased body to a shrine in Antioch to provide the city (some decades before the arrival of Simeon's corpse) with a kind of *axis mundi*. On the way, his friend and hagiographer Theodoret observed, local people plucked out pieces of his hair. (When he awoke, of course, he demanded to be returned to his mountaintop).[14] There was, then, a magnetism to the pieces of James and Simeon that goes beyond the common term 'relic.' To return to the 'sacrifice' model: James and Simeon, through the process of rendering themselves sacred, pass on remains and 'essence' to those around them, whether through substances that have touched their bodies or their actual body parts.

Moreover, the audiences' very impatience for the saint's body highlights the length of the process for these saints to 'cross over' entirely—to die and produce the vital by-products. By the time holy men have reached a certain point in charisma, people—often in violently competitive groups—are desperate for them to render their corpses. The 'sacrificial' process—what transforms the person to an angel and produces sacred essence—involves decades of creative austerities, not a single burnt offering or self-dedication to God. For less dramatic saints than Simeon or James, the Byzantinist Michel Kaplan has noted, a similar process might occur through stages of funerary commemoration. At the end of thirty or forty days of mourning for someone of ambiguous sanctity, some miracle (like perfume at her exhumation) would demonstrate sainthood and, more importantly, the potency of the relics.[15] We might invoke Arnold van Gennep's principles of ritual passage here to make the point that the shift in status made by the holy man—from man to angel or

13 *Syriac Life of Simeon Stylites* 125f., tr. DORAN 1992, 192f.
14 Theodoret, *Historia Religiosa* 21.5,9f.
15 KAPLAN 1999.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

risen hero—is so extreme that the intermediary phase—the liminal—must be protracted extensively.[16]

2.2 Martyrs' Relics: Sacrifice Through Public Narrative

Traditionally, the discussion of Christian 'self-sacrifice' would begin with historical victims of Roman edicts—that is, 'martyrs'—and only then shift to desert renunciants like James or Simeon as the martyrs' later heirs in the practice of pious self-mortification. But there are two reasons why I place real martyrs secondary in this paper. First of all, whereas the *interpretation* of martyrdom as a form of sacrifice often churned around the figures whom Romans executed for their Christian stances, the actual procedures of execution were far less systematic in transforming the body than sacrifice involves—or systematic in a way meant to inspire arena audiences, not Christians. Secondly, the literature that actually combined the historical martyr—now a figure of legend—with a systematic narrative of bodily dissolution that was overtly sacrificial, and with references to his relics and supernatural mediation, only fully developed in the later fourth century with the flourishing of the relic-cults themselves.

2.2.1 'Sacrifice' in Martyrdom

Early ideologies of Christian 'martyrdom' often did appropriate a popular sacrificial imagery from surrounding civic rituals. Ignatius of Antioch certainly reveled in the metaphor: "Just allow me to be eaten by the beasts, through whom I can attain to God. [...] I am God's wheat, and I am ground by the teeth of wild beasts that I may be found pure bread of Christ." The language of transformation—of utter removal into the sacred realm—is explicit: "Rather entice the wild beasts that they may become my tomb, and leave no trace of my body, [...] then shall I truly be a disciple of Jesus Christ, when the world shall not even see my body."[17] The arena is imagined *in advance* as a kind of crucible for transformation, for systematically annihilating the body and thus releasing a fully-transformed spirit to heaven.

So much for off-stage anticipation; what happened on-stage, as far as anyone knows, was hardly 'systematic transformation' of a pious individual. What we can glean from texts like the *Visions of Perpetua* suggests a rather chaotic, bloody, and often quick dispatching of the victims. There in early third-century Carthage, for example, we find the crowds alternately roaring that the *christiani* be scourged before gladiators, demanding that a female

16 VAN GENNEP 1970, esp. ch. 2.

17 Ignatius, *Romans* 4, tr. LAKE 1912, 1, 231.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

victim be dressed appropriately before trampling under a cow, and then calling out for the abused bodies to have their throats cut in the ring.[18] Spectacle and audience response took precedence over the systematic dispatching of martyrs. Indeed, some would-be martyrs seem to have played to this public role.[19] But sometimes the Romans, in an effort to make the executions entertaining, turned them into charades of mythic stories, thus removing all personal identity from the victims. How much holiness do you retain as a *Christian* martyr—that is, as a 'processed' body for others' usage—if you are dressed as Hercules or Pasiphae?[20] These staged executions were intended as civic rites of punishment, and the desire for spectacle dominated even the desire to purge the city utterly of subversive atheists. The bodies were simply thrown in pits at the end.[21]

If the realities of Roman execution-theatre were structurally unconducive to sacrificial models and the notion of a complete physical shift to the divine world, they did leave residues: blood, blood-stained cloth, and dirt. Among some communities already in the second century these residues were regarded as relics potent with blessing and healing. It was as if a line of pious individuals were going voluntarily through the angry machinery of the state to sow throughout the landscape holy substances and sacrificial essence.[22] For one third-century Egyptian writer, the sadistic acts of by-now-legendary executions clearly translated into sacred byproducts in the landscape. In this writer's scenario of the end-times, an eschatological Adversary sears out the eyes of the 'saints,' flays their heads, and tortures them in other ways. Their bodies, however, "become like rock" in the desert, immune to predators and accessibly present. In the end, the Adversary himself acknowledges that "because of [the saints] the earth gives fruit, the sun shines, and the dew falls on the earth."[23] Relics are the mainstays of the cosmos, but they can only be produced by the sloughing of dismembered body-parts and the issuing of blood.[24]

Out of these apocalyptic fantasies and the galvanizing force they exerted on various Christian audiences—anxious about persecution, anxious about end-times, anxious about misfortune, anxious about a disenchanted landscape—there developed an imaginative world in which representative human bodies had to be repeatedly 'processed' to render essential stuff for the world.

---

18 *Martyrdom of Perpetua and Felicitas* 18.9; 20.1; 21.7.
19 BOWERSOCK 1995, 41-57.
20 COLEMAN 1990.
21 KYLE 1998, 155-183.
22 *Martyrdom of Polycarp* 18.2f.
23 *Apocalypse of Elijah* 4.22-26; 5.17.
24 FRANKFURTER 1994.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

2.2.2 Narrative Production of Sacred Residue in Coptic Martyrology

This imaginative world of sacrifice is especially evident in the martyrologies composed and copied in Egypt over the course of the fourth through tenth centuries, to be read aloud on saints' days. They describe in dramatic and lurid terms the tortures through which Christians pass after avowing Christ and insulting idols before Roman governors. Some of them, like the martyrdoms of St. Victor and St. Shenoufe, portray the torments as taking place in a kind of travelogue, as the martyrs are passed from city to town through Egypt: in Memphis St. Shenoufe and his friends are roasted, boiled, and stabbed; then in Arsinoë they are fed corrosive chemicals, disemboweled, roasted, and their bones broken; then in Poubesti they are roasted, boiled, stabbed, thrown in ovens, and finally crushed.[25] We know that these stories allowed the diverse towns along the way to lay claim to the saints' holy power and story—especially in the Shenoufe story, where an initial crowd of several hundred proud Christians are gradually whittled down to twelve, the others' holy corpses buried all along the route.[26]

This gruesome imagery of dismemberment and bodily mutilation, set in dramatic narrative with stock characters and carried over the course of innumerable folio pages, systematically renders the human being into holy substances for later Christians. As the narrator depicts torture and bodily dissolution, a holy body is imaginatively distributed along a route in the landscape. But the substances produced for the living faithful—the audience—come in several forms. *First,* there is the martyr's risen spirit, who will be forever present and available at the shrine to mediate in the heavenly throne-room. *Secondly,* there are the relics that are produced *in illo tempore* through these immolations and impalings: the bodies and heads, which are said to produce great power wherever they are buried or stored, and even a kind of paste made of Apa Shenoufe and his brethren when they are ground under millwheels. It is said that people took that "ground martyr" and applied it to their afflictions with positive results. This imagery makes clear that the martyrologies' purpose as narrative is not only to dramatize the brave saints' struggles against heathen powers, but even more to transform imaginatively a pious human being into sacred stuff for the populace.[27]

Here then we have a sacrificial process in the rendering of sacred stuff, but one that takes place only in narrative: the public martyrology, the communal fantasy. People who hear these exceptionally long cycles read aloud are reminded of Christian bonds over space and time and yet of the distinct-

25 *Martyrdom of St. Victor the General*: ed./tr. BUDGE 1914; *Martyrdom of St. Shenoufe and His Brethren*: ed./tr. REYMOND & BARNS 1973.

26 Cf. CLARYSSE 1995, 390-392; FRANKFURTER 1998, 13-28; PAPACONSTANTINOU 2001, 306-311.

27 Cf. MACDERMOT 1971, 179-201; WILFONG 1997.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

iveness of each cult to the martyr's lurid sufferings. We might justly compare such stories, in their primal, mythic status for the Coptic church in the land of Egypt, to the myths of primal dismemberment found in Indo-European, classical Egyptian, and other traditions. In these myths, the 'original' dismemberment of some primal being or progenitor (whether Romulus or Osiris) leads to the segmentation of society—indeed, to the creation of the cosmos as a socially segmented thing. The body of the primal being implicitly contains the totality of culture in himself; but that totality can only achieve reality and structure through the original dismemberment and, in some stories, the depositing of body members in specific places in the landscape. Certainly the Coptic martyrologies differ from these ancient myths of primal dismemberment in substantive ways: from the Christian ideology to the vagueness of the body parts and the dramatic polarizing of heathen forces. However, these texts do seem to reflect a revitalization of the primal dismemberment myth in its Egyptian form: that is, the martyr gives shape to the land of Egypt and its people through the sloughing of skin and blood.[28]

Given the graphic nature of the sacred residue imagined in these stories, we may well ask whether sacred landscape is the only context for that residue's realization in the life of the audience? What substance do people have in their own worlds, centuries after the folk *in the stories* collected blood, bones, heads, bodies, and hair? The answer, the *third substance* that martyrs' bodies produced for believers, appears explicitly in the martyrologies themselves (and associated literature): it is the holy oil from the shrine lamps, the water in or near the shrine, or the dust from the floor. In these concrete and portable substances audiences might encounter the remains of the sacred stuff rendered from the martyrs' bodies. Thus, from the mythic depositing of stuff across the landscape to the use of fluids and dirt collected in the current shrine, the martyr functioned like a sacrifice, out of whose progressive mutilation came forth sacred residues. Like the holy men's extensive austerities, the martyrological narrative transforms the neutral body through an exceptionally long liminal stage into holy substances for the faithful.

2.2.3 The Child's Blood Extracted, Celebrated, and Avenged

If in Coptic churches the popular desire for the sacred stuff of martyrs could be solved through celebratory narratives of dismemberment and through symbolic associations to substances in the here and now (like lamp-oil), medieval and early modern Germans resolved similar desires through Jewish 'ritual murder' panics. As Miri Rubin has shown for medieval and R. Po-

28 Primal dismemberment myth: LINCOLN 1985. For Egypt, cf. Plutarch, *De Iside et Osiride* 18, 20f. In general on the mythological elements in Coptic martyrology, see BAUMEISTER 1972, 172-183; BORGHOUTS 1989; and BEHLMER 1996, 577f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

Chia Hsia for early modern Germany, these panics and the formal prosecutions and print-media that resulted combined the establishment of shrines to 'new' martyrs with city- or region-wide enactions of vengeance against the perpetrators of martyrdom.[29]

Jews had since the middle ages been regarded as a race of wizards and sorcerers who used bizarre ingredients for their rituals. Most particularly, legend had it, Jews exploited substances precious to Christians, like the communion host and blood—blood that would spring forth from the tortured Eucharist or from some innocent analogous to Christ, like a child. Thus legends arose that some local Jews, out of some mysterious religious craving for a Christian child's blood, had lured and then repeatedly stabbed a little Christian boy—a real one, who had recently gone missing. Or, in some earlier variants, certain Jews in the town had bribed a poor Christian to steal a Eucharist, then had stabbed it repeatedly out of some putative need to reenact the Crucifixion or to make magic potions. Hsia points out that in the early modern period, when these rumors exploded with mob-ferocity, fantasies of the 're-martyrdom' of the host or the mock crucifixion of innocent children had an additional appeal to Catholic culture: the need for local miracles and saints of an especially graphic nature—saints who would *bleed.*

For blood was the symbol *par excellence* of sanctity and power from the late middle ages on. In order to demonstrate sanctity, a saint must bleed, holy images must bleed, and holy media like the Eucharist must bleed. Blood signified the potentiality of passage between the world of the neutral or human and the world of the sacred. Indeed, as Carolyn Bynum has pointed out, it was often analogized to milk, a nourishing fluid that signified divine reciprocity, the benevolent dispensing of grace in a most concrete and sensuous form.[30] A bleeding relic or image was something craved, and cities and towns anxiously sought their own local saints and martyrs to do just that. For this reason, any dead child or mysterious cache of bones was a potentially sacred relic, only needing a narrative to make it 'our' martyr. As Hsia describes,

> The tortured Christian children, the bleeding little martyrs, and the abused Eucharist became symbols by which a society created its own moments and loci of sanctity. In acting out this sacred drama of human redemption, everyone was assured a role: the innocent Christian martyrs, the murderous Jews, the conscientious magistrates, the treacherous Christians who kidnapped and murdered children for money, and the entire Christian community, which participated both in witnessing the execution of the Jews and in receiving the fruits of divine redemption. The murdered children, like Christ, became sacrificial gifts. The offering of their blood through the double sacrifice of Jewish murder and Christian vengeance was meant to create a bond of exchange between heaven and earth for assuring the incessant flow of divine grace. When the new sites of Christian martyrdom drew pilgrims, when miracles attracted visitors, when sacrifice earned renown and wealth, the bond between piety and material well-being was firmly established. This theme of sacrifice, vengeance, and divine benefaction

29 HSIA 1988; RUBIN 1999.

30 BYNUM 1987, 63-65; 269-276.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

repeated itself in a multitude of cultural artifacts: carnival farces, passion plays, ballads, popular tales, woodcuts, chronicles, and sermons told and retold this story of salvation.[31]

These media advertised the intimate proximity of magical blood: something that the Jews craved out of their perverted religious impulses and something that, in the end, brought the holy among 'us.' Thus an image like that of Simon of Trent, painted and maintained in enormous dimensions over one of the main gates to the city of Frankfurt, not only commemorated the outrages allegedly perpetrated by Jews over history, it also made a statement: there are new sacred bodies, new Christ-like martyrs.[32] The 'sacrificer-' Jews produce ever new Christs and ever new torments for Christ in his eucharistic form. But as in the Coptic martyrologies above, the transformation of a neutral, mysteriously dead child into the martyr-victim of Jewish sorcery, with his salvific blood, or of a relatively plain communion wafer into the bleeding body of Christ, all took place in public reading, rumor, plays, broadsides, and murals, not in actual history. There was sacrifice, for a body of this world was transformed into something for the other world, with sacred byproducts. But this sacrifice took place in narrative, not on an altar.

Still, we might observe a performative participation in that narrative sacrifice comparable to the real oil and dust that conveyed the Coptic martyrs' blood and flesh. In the case of the Jewish host-abuse or ritual-murder legends, mobs actually hunted down the 'evidence'—bits of wafer, spots of blood, bones or skin—while brutalizing or massacring Jews along the way.[33] In collecting these sacred residues (or even in simply making pilgrimage to the new shrines) the mobs were inserting themselves into the narrative of sacrifice and theophany. Discussion of Jewish conspiracy created the sense of horrible injustice on 'our' innocents (including 'our' Christ); torture of suspects validated the narrative; vengeance and extermination made the whole narrative 'ours.'

2.3 Narrative Rendering of Sacred Residues: Conclusion

We have, then, several categories in the rendering of sacred residues through the protracted 'processing' of human bodies. These are not, to be sure, the sacrifices scholars typically envision under the term, wherein an offering or being is ritually transferred to a separate, divine domain. As transformations of the body, they differ considerably in orientation from (for example) an obscure Chinese Buddhist practice of self-immolation, meant to produce merit for rain and a kind of heavenly rebirth. Materials—the body or its

31 HSIA 1988, 226f.
32 HSIA 1988, 61f; 211f.
33 RUBIN 1999, 48-57, 88f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

limbs—are consumed *completely* into the sacred realm; the only residue is merit. (Ironically, critics of the practice suggested that the sacrificial consummation was *not* complete, but that the immolated selves would be lost painfully in the liminal realm of hungry ghosts.)[34] In the materials I have focused upon, in contrast, the primary goal has been the production of consecrated residues. These materials arise through kinds of bodily transformation we can profitably compare to sacrifice: a life's ascetic endeavors, the narrative of a martyr's progressive dismemberment and annihilation, and the narrative of a Eucharist's or child's abuse and murder at the hands of a monstrous Other.

It has often been noted that the Jews play the role of repudiated, 'disposable,' butchers for sacrifices that the Christians themselves need. They constitute a kind of monstrous alter-self.[35] But I have argued that the sacrifice really occurs not in the imagined original act of Jews but rather in the *narrative performance* of murder and extraction of residue: the reading of the text and even the audience's voyeuristic, vicarious participation in the narrative that serves to sacrifice the martyr's body anew each festival. Indeed, the narrative transformation that is the sacrifice consists of a protracted series of dialogues and lurid punishments that probably took several hours to read aloud, and, in the Jewish ritual murder stories, printed and posted images of bleeding children.

3. Neutralizing and Erasing Dangerous Potency

3.1 Bodies One Needs to Annihilate

As much as a saint, or body sacrificed in fantasy, radiates a 'positive charisma' through his presence and residues, so people deemed monstrously liminal in society come to project a 'negative charisma' through their presence and the things they touch. As Mary Douglas has pointed out, miscellaneous fortune in the vicinity of the saint or his cult is credited to his charisma, while diverse catastrophes and misfortunes in the vicinity of the witch (or other monstrously liminal beings) are imputed to her polluting, subversive presence.[36] Such bodies, if they can be found, must likewise be processed; but in this case the ritual transformation has neutralization—the erasure of negative charisma—at its end-point. This process may involve the purifica-

34 BENN 1998.
35 Cf. DUNDES 1989.
36 DOUGLAS 1966, 105-112; cf. KIECKHEFER 1994.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

tion of the body (as in many African witch-cleansing rites) or, in the cases that will occupy the rest of this paper, the purification of society *from* the body—that is, the body's annihilation. This is not a sacrifice in the sense of ritually rendering an object sacred and altogether of a divine world, but it partakes of a similar ritual structure as Hubert and Mauss (and van Gennep) discussed. The neutralization of the negatively potent body must likewise be drawn out in a series of liminal stages to demonstrate—to participants, audience, and society at large—that the transformation is complete, that the impurity no longer exists. In the case of neutralization and annihilation that follow, ritualized destruction renders bodies effectively impotent, erased of all force in the world.[37]

3.2 Annihilating Images and/as Bodies

There is a reciprocal relationship between the techniques and process of neutralizing human beings and that of neutralizing images deemed likewise dangerous to civic order. Both are said to require neutralization or annihilation for the reestablishment of order and safety in society. Both require protracted ritual dramas of displacement and humiliation. Both must be assimilated to symbols of impurity or the demonic through ritual declaration and physical adornment (or nakedness). Both are subjected to the same symbolically-laden repertoire of destructive acts: fire, dismemberment and mutilation, drowning, scattering. Often it is the faces, eyes, or necks of sacred images that attract iconoclastic attention, reflecting what is thought most potent in bodies as well.[38] Bodies and images have often been treated simultaneously as symbolic analogues. For example, in her famous essay on "The Rites of Violence," Natalie Davis noted how Catholic annihilation of Protestant bodies during the Reformation corresponded to Protestant annihilation of Catholic images.[39] In another cross-over of bodies and images, Bruce Lincoln describes an incident in revolutionary Spain in which *milicianos* dragged the mummified corpses of priests, nuns, and saints out into the streets, both exposing the 'unexposable' and effectively neutralizing the powers the corpses had held in the Catholic imagination.[40]

As Lincoln points out, there was a theatrical, mocking aspect to this form of iconoclasm, demonstrating the impotence of once-holy corpses. When it is living human beings that represent pollution and threat, however, the process

37 Cf. WILLS 2001.

38 Cf. LACAU 1913 (classical Egyptian iconoclasm); TREXLER 1980, 118-128 (early modern Europe); FLOOD 2002 (iconoclasm in Islam).

39 DAVIS 1975. Cf. JOBLIN 1999, 133-137, on Protestant treatment of Catholic relics through rites of humiliation.

40 LINCOLN 1989, ch. 7.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

imagined necessary to neutralize them can be quite extensive. It will depend on space, collective participation, and close attention to the appearance, position, and natural features of the body. The human body, that is, must be repositioned, stripped, and re-adorned in such a way as to represent its own culpability, impurity, and imminent annihilation. Thus Mitchell Berback observes in the dramaturgy of medieval processions to the gibbet:

> Posing and processing the criminal backwards through familiar urban spaces, immobilizing him with ropes, irons, or an oxhide, dragging him supine along the ground or tied to a hurdle—all of these displacements of the body from its normal upright position were more than defamatory gestures or added pains, because they essentially animalized the culprit. Such body images, presented during the procession, mediated for the spectators the dehumanization process begun at the courthouse and concluded at the scaffold: the expulsion of the criminal from the community of the living.[41]

Here, of course, the treatment of the criminal reflected established civic tradition—a spectacle that a regional justice system could offer crowds, answering their needs for dramatic demonstration of order reestablished and disorder vanquished. These spectacle traditions drew on local materials and meanings—horses, dogs, oxhides, wagons—but they affirmed audiences' senses of what one *always* did to such criminals. Yet it is the unrehearsed rite of neutralization that provides particularly intimate access to the cultural construction of meaningful gesture, particularly as those gestures are focused upon the negative or impure body. The following example from Jedwabne, Poland, in July of 1941, offers one such spontaneous example of annihilation conducted through a series of stages, symbols and processional movements, combining multiple symbols and images to dehumanize the victims and purify society. According to multiple eyewitness accounts,

> [a] group of Jews was brought to the little square to take down Lenin's statue. When the Jews broke the statue, they were told to put its various pieces on some boards and carry them around, and the rabbi was told to walk in front with his hat on a stick, and all had to sing, "The war is because of us, the war is for us." While carrying the statue all the Jews were chased toward the barn [on the outskirts of town], and the barn was doused with gasoline and lit, and in this manner fifteen hundred Jewish people perished.[42]

Massacre alone would not suffice for this village's experience of purification. A symbolic procession struck villagers as vital. The chanting, the rabbi's forced gestures, and the barn all invite analysis; but I want to focus on the incorporation of the bust of Lenin in the procession to mass-burning. For villagers, purification of Jedwabne seems to have required that the elimination of Jews and of Lenin—both perceived as obstructions to a new, anticipated

41 MERBACK 1999, 138f.; cf. HSIA 1988, 26f. on processional dehumanization of Jews convicted of ritual murder.

42 GROSS 2001, 98; cf. 20; 233 n. 19.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

order—be ritually combined and extended over space. Processional mockery and a drama of degradation had to precede extermination in fire.

At a fundamental level, purification required first a process of clarification through ritual drama. By linking Jews to Lenin, villagers quite anxious about their ambiguous destiny under Stalin or Hitler, and thus bent on reestablishing order within their own territory, work out the nature of various impurities—bodies and images—through the medium of parade. Both Jews and Lenin's image clearly symbolize for them aspects of disorder and impurity: one (the Lenin statue) standing heavily and dramatically in the center of town; the other (the Jews) carrying ancient reputations for Christ-killing, deceit, conspiracy, and *difference*. Yet the Jews' overt monstrosity was not as clear as the Lenin statue's. Hence the procession served to objectify them together as responsible for misfortune and war—to *illustrate* Jewish-Soviet conspiracy before its complete erasure from Jedwabne. By processing together in a kind of inverse march of triumph, out from the town square where the statue stood to the periphery, where the barn stood, the two 'pollutions' were symbolically combined and thus eliminated together.

The annihilation of threat and impurity could thus be effectively accomplished in Jedwabne only through a protracted ritual process, conducted over civic space, transforming human beings into obstructions and then into mere ashes. I would argue that this extension of the stages of degradation and elimination served not amusement but rather symbolic efficacy: to do something to the Jews that a quick massacre would not accomplish effectively. It also paradoxically gave the victims a kind of complicity in their own annihilation, as they humiliatingly propelled themselves out toward extermination, concealing the guilt of Jedwabne under the symbolism of the procession.[43]

4. Relics of Pollution

Whereas the 'sacrifices' of human bodies discussed in Part 2 resulted in beneficial forces for society—a supernatural mediator, with real heavenly status, and holy residues—, the equally protracted procedures of bodily destruction discussed in Part 3 had the goal of annihilation, such that no element of monstrosity or pollution might remain to afflict society.

There exist, however, contexts in which residues of annihilated enemies or criminals are preserved. It is my intention in this last section to look closely at one modern example of such 'negative relics' in terms of ritual process and function. But first it is worth considering the phenomenon more

43 DAVIS notes a similar function in French Catholics' "games" with Protestant captives (1975, 181).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

generally. In many societies, warriors take scalps, heads, and other enemy body parts as badges of victory, sometimes to display, sometimes as potent substances for protection or even ingestion for strength. But the acts of violence committed to get these materials are not so much endeavors to purify or neutralize as displays of bravery or hostility against a respectable foe—of turning the body of the vanquished into a clarified and assimilable form of subordination. The materials are hence 'positively charged,' even if the unfortunate victims are not ritually transformed into heavenly beings. They are appropriations of the enemy's power or even, when honors are shown the relics, a restoration of balance and order between victor and vanquished.[44]

We might also consider the diverse cases of private rituals—'magic'—in which the selection of impure ingredients, the residues of enemies, serves to denote negative or ambiguous intentions, like a curse or erotic binding spell. Shakespeare's image of witches stirring "Liver of blaspheming Jew, [...] Nose of Turk and Tartar's lips, finger of birth-strangled babe" may be the popular fantasy of the ingredients for malign ritual; but one does find in late antique Egypt, for example, the deliberate usage of criminals' bones to send malicious messages to dangerous divinities.[45] Bones from impure or at least ambiguous persons are often found among ritual assemblages that mean to project ambivalent potency (such as Petwo spirit or Gede altars in Haitian voudou). So the residue of the neutralized polluting being represents a controlled and transferable source of ritual potency, dangerous but useful under certain circumstances.

But there are other cases where this kind of residue projects *spectacle*—a declaration of victory over pollution, as when "in 1128 the burghers of Ghent disembowelled a suspected witch and paraded her intestines through her village"; or when Catholics in sixteenth-century France gutted Huguenot corpses and sold their organs publicly in the streets.[46] This perception of certain remains of the annihilated monster, as visual—even processional—witness to its destruction, allows us to begin to understand the popular harvesting of 'relics' of African-American lynching victims in the American South and Midwest from the 1890s through the 1930s, typically for some form of public display.

The choice of lynching as an example of the ritual annihilation of the body is not arbitrary or prurient. In fact, Southern historians have applied the term 'ritual' to these acts to reflect both the sober and organized forms in

---

44 Cf. VISSER 1982. On treatment of enemy corpses, see LEPORE 1998, 81; 118f.; 173-175; 178-180 (northeastern native Americans against colonists, seventeenth century) and VILAÇA 2000 (Amazonian cannibalism, twentieth century).

45 Shakespeare, "Macbeth," Act 4, ll. 26-30. Spells in MEYER & SMITH 1994, ## 97-99.

46 Ghent: COHN 1993, 213, citing Galbert of Bruges, *Passio Karoli Comitis*, cap. 112 (= *Monumenta Germaniae historica, Scriptores* [Hannover & Berlin 1835–], 12, 614). France: sources in DAVIS 1975, 324 n. 100.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

which lynchings took place, and their explicit significance for participants.[47] The victims were usually male, and the crimes for which they were lynched (although never convicted in a fair manner) were usually rape and/or murder of a white person. Historians thus point out the combined *fear* of the subaltern's sexuality and *fantasy* of perfect social order that together fed into the southerners' view of the lynch-victim and the desperation for his erasure: "In the act of lynching, white women won respect, black men were emasculated and white men made themselves omnipotent."[48] Yet in the important dimension of ritual *performance*, it is significant that lynchings were not sudden, panicked explosions of mob anger but carefully orchestrated civic events, often with the full participation of the authorities.

As in the medieval criminal processions described by Merback (above, § 3.2), the victim was taken through a series of stages—degradation, often mutilation, then burning or hanging, and finally the public exposure of the corpse—stages that effectively rid the community of disorder and pollution and that rendered utterly impotent remains out of monstrous personhood. The victims were occasionally so mutilated physically that their corpses had no value even to family members.[49] Indeed, eyewitness descriptions of these stages are almost as gruesome as the Coptic martyrologies, as hot instruments are applied, victims are blinded, castrated, and shot at, often before their final executions.[50] Lynchings also paid close attention to space, proceeding across public and private territories to culminate either in a town center or at the place of the alleged crime; and they would sometimes conclude with the corpse being dragged through, or left in, black neighborhoods. The public enjoyment of these spectacles has recently been documented in a collection of photographs taken at the lynchings and printed up rapidly as souvenirs.[51]

But these were not the only souvenirs. Onlookers grabbed clothing, ashes, hair, and teeth from corpses; and lynching reports refer also to the amputation of the victims' fingers, toes, penises, and ears either before or after death. Following the 1899 lynching of Sam Hose in Palmetto, Georgia, during which his ears were cut off, the *Atlanta Constitution* reported "the eagerness with which people grabbed after souvenirs, [...] Large pieces of his flesh were carried away, and persons were seen walking through the streets carrying bones in their hands." A *New York Times* reporter encountered "a man named Moss [bringing] back a good-sized piece of Hose's heart, which he said he would present to Gov. Candler. Other grewsome [*sic*] reminders of

47 T. HARRIS 1985, ch. 1; BRUNDAGE 1993, 39-45; J. HARRIS 1995; PATTERSON 1999, ch. 2.

48 MARRIOTT 2000. See in general J. HARRIS 1995 on sexual fears in southern culture expressed in lynching.

49 BRUNDAGE 1993, 46. On the progression of stages of elimination see BRUNDAGE 1993, 39; compare for sixteenth-century France DAVIS 1975, 179.

50 The best summary of procedures in lynching acts is found in BRUNDAGE 1993, 39-43.

51 ALLEN et al 2000.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

the tragedy are on exhibition at various places." The African-American sociologist W. E. B. DuBois, who had hoped to stop the lynching, encountered Hose's knuckles on display in a grocery store window on a central street in Atlanta.[52] "In [...] 1923, following the lynching of two black men [...], a drug store in Milledgeville, Georgia, prominently displayed a finger and an ear in a large bottle with a sign reading 'What's left of the niggers that shot a white man.'"[53]

Why does one seek such relics from those to whom one has imputed all one's deepest fears and monstrous fantasies, who has come to embody all that threatens the moral order? And what, indeed, does one do with such a relic, given its utter inversion of holiness? We may begin with the framed assemblage in *Figure 1*, in which a photograph of celebratory crowds around the victims Thomas Shipp and Abram Smith (lynched 7 August 1930, Marion, Indiana) is annotated with references to the owner's friend in the crowd, who may have employed one of the victims ("Bo pointn to his niga [*sic*]" written to lower left of photograph), and to a Missouri Ku Klux Klan affiliation, perhaps the owner's (on matte, lower right). More significantly, the framed and annotated photograph is augmented with a lock of one of the victims' hair, flattened between glass and matting.[54] Together the objects function first as *souvenirs* of an event with which the owner proudly claims some affiliation. As a souvenir of a purge ritual, moreover, the object carries with it some recollection of the homicidal enthusiasm—the "collective effervescence"—that culminated in the lynching. Like the photos, the body parts emerged in the aftermath of the lynching in expression of a kind of bond connecting the owner, his chosen audience for displaying the piece, and the original event—a kind of mutual congratulations.[55] A participant in the 1940 lynching of Shine Wilson tells a social worker that "any time you want to see a nigger ear all you gotta do is go to see old man Smith and ask him for a peep at one. [...] Yes, ma'am, we done things I never knowed could be done and things I certainly ain't mentionin' to no lady."[56]

But it is not just a souvenir, for the removal of body parts was conceived as part of the mutilation of the victim so essential to his utter annihilation. For example, even before Claude Neale's 1934 lynching in Florida, people in the mob "yelled that they wanted a piece of Neale's body."[57] Taking a body part was akin to driving a knife or a glowing poker into the victim (an act that

52 *Atlanta Constitution* 24 April 1899, 2; *New York Times* 25 April 1899, 2; DuBois 1968, 222.

53 Brundage 1993, 43, cited from *The Chicago Defender* 17 February 1923.

54 Allen et al. 2000, #32; cf. p. 177.

55 An observation I owe to James McGovern, personal communication, 3 May 2001.

56 Tyre 1947, 119f.

57 McGovern 1982, 76, based on interviews with participants.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

many attempted at some lynchings).[58] It was part of the group participation: people really wanted to be part of its successful neutralization; and the dissemination of body parts represented the vanquishing of this monster. In their very nature as fragments they testified that the rest of the body was missing, mutilated and dismembered. The fact that only this or that body part remained signified society's victory over the whole. One's ownership of the body part or its display in a store window (or framed photo) thus attested to the owner's own participation in the ritual annihilation of disorder. The body-part might also be used to *communicate* this annihilation as warning to others, as when the head and foot of Ell Persons, lynched in Memphis, Tennessee, in 1917, "were thrown from a passing car into the midst of a group of African Americans standing near [...] the center of the African-American community in Memphis."[59]

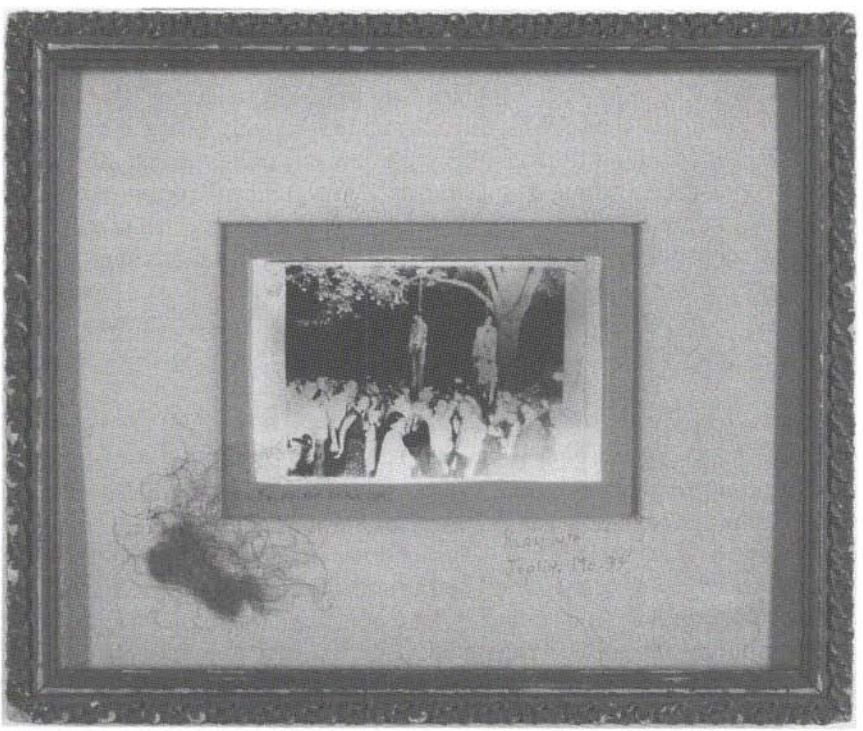


Figure 1: The lynching of Thomas Shipp and Abram Smith, 7 August 1930, Marion, Indiana. (Framed photograph with victim's hair.) Courtesy of the Allen-Littlefield Collection.

58 McGovern 1982, 81f.; Wells-Barnett 1969, 29. Allen et al. describe a scenario where a lynching took place in a theater, with admission charged for a seat and a shot at the victim (2000, 198).

59 Goings & Smith 1995, 375.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

In the occasional case of castration, of course, the hacked-off member would have signified the elimination of the monstrous sexuality responsible for imagined sexual predations on white women—that the body itself now lacked its phallus and could no longer afflict with it. In the context of southern whites' common view of black males as sexually uncontrolled and the culture's well-documented and overriding fear of black men raping white women and girls, castration (and the displaced castration involved in excising fingers and ears) held a particular resonance.[60] Yet it is important to note that, despite many cases of castration, I have seen no evidence of penises 'collected' as negative relics.

These relics of lynching, then, signified both the annihilation of the body by virtue of their excision and free circulation and, for their owners, a personal association with the collective rites of purification, for those rites had claimed victory over the "body" of disorder. "I was there," the owner advertises through the body-part, "I aided in the torture, dismemberment, and elimination of a monster; I secured the restoration of order; you may behold the evidence of what we did." But how long did these residues of monstrosity remain with their owners? Whereas the frame in *Figure 1* kept the hair intact with the photograph for decades after the event, one imagines that other body parts were discarded within a few years as their significance began to change, becoming simply disgusting or even reminiscent of atrocity rather than victory and collective response. It would be an important, if disturbing, task to investigate further the fate of such objects.

5. Conclusions

Moving comparatively from the model of 'sacrifice' as a ritual transformation of some substance from the mundane to an entirely sacred or divine realm, we have observed two ways of thus processing the human body through stages of marginalization and destruction. In acts of asceticism and stories of martyrdom, human bodies were transformed into, on the one hand, supernatural mediators with certain heavenly status, and on the other, sacred residues for devotees in coming generations: i.e., relics and the substances of 'blessing.' The successful transformation of such bodies depended on their complete dissolution through a protracted series of stages of asceticism or torture. The transformation could occur both visibly, as in historical holy men before their audiences, and in narrative, as in the publicly read martyrological cycle.

60 See ALLEN ET AL. 2000, 173 (#20); 174 (#24), with graphic eyewitness description in MCGOVERN 1982, 80, and broader discussion in T. HARRIS 1985, 22f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

A parallel process of dissolution served to annihilate polluting or monstrous beings viewed as too potent to dispatch quickly and privately. The symbolic completeness of annihilation, as well as collective involvement in that annihilation, require special techniques, like burning, or procedures, like dragging through dirt. These techniques and procedures often take place over multiple marked spaces to signify the progressive reduction of the victim's humanity. Often we find a correspondence between—even combination of—ritual destructions of images and bodies. And occasionally these rites also result in potent residues, symbols of victory, of collective commitment, of power over—or even from—the defeated monster. The resemblance to 'sacrifice' might lie only in structure and technique; yet it points to an important convergence in ritual attention: how does one get a body from one state to its extreme?

Bibliography

ALLEN, JAMES, HILTON ALS, JOHN LEWIS & LEON F. LITWACK, Without Sanctuary: Lynching Photography in America, Santa Fe 2000.

BAUMEISTER, THEOFRIED, Martyr Invictus: Der Märtyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche, Münster 1972.

BAYNES, NORMAN H., "The Supernatural Defenders of Constantinople," in: Analecta Bollandiana 67 (1949), 165-177.

BEHLMER, HEIKE, "Ancient Egyptian Survivals in Coptic Literature: An Overview," in: ANTONIO LOPRIENO (ed.), Ancient Egyptian Literature: History and Forms, Leiden 1996, 567-590.

BENN, JAMES A., "Where Text Meets Flesh: Burning the Body as an Apocryphal Practice in Chinese Buddhism," in: History of Religions 37/4 (1998), 295-319.

BOESCH GAJANO, SOFIA, "Reliques et pouvoirs," in: BOZOKY & HELVÉTIUS 1999, 255-269.

BORGHOUTS, J. F., "Martyria: Some Correspondent Motifs in Egyptian Religion," in: J. W. VAN HENTEN (ed.), Die Entstehung der jüdischen Martyrologie, Leiden 1989, 197-203.

BOWERSOCK, G. W., Martyrdom and Rome, Cambridge 1995.

BOZOKY, EDINA, & ANNE-MARIE HELVETIUS (eds.), Les reliques: Objets, cultes, symboles, Turnout 1999.

BROWN, PETER, The Making of Late Antiquity, Cambridge 1978.

— The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity, Chicago 1981.

— "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity," in: PETER BROWN (ed.), Society and the Holy in Late Antiquity, London 1982, 103-152.

— Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World, Cambridge 1995.

BRUNDAGE, W. FITZHUGH, Lynching in the New South: Georgia and Virginia, 1880–1930, Urbana & Chicago 1993.

BUDGE, ERNEST A. W., Coptic Martyrdoms in the Dialect of Upper Egypt, London 1914.

BURKERT, WALTER, Homo Necans, tr. P. BING, Berkeley 1983.

BYNUM, CAROLINE WALKER, Holy Feast and Holy Fast, Berkeley 1987.

CLARYSSE, WILLY, "The Coptic Martyr Cult", in: M. LAMBERIGTS & P. VAN DEUN (eds.), Martyrium in Multidisciplinary Perspective, Leuven 1995, 377-395.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

COHN, NORMAN, Europe's Inner Demons: The Demonization of Christians in Medieval Christendom, Revised edition, Chicago 1993.
COLEMAN, K. M., "Fatal Charades: Roman Executions Staged as Mythological Enactments," in: Journal of Roman Studies 80 (1990), 44-73.
DAM, RAYMOND VAN, Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul, Princeton 1993.
DAVIES, NIGEL, "Human Sacrifice in the Old World and the New: Some Similarities and Differences," in: ELIZABETH H. BOONE (ed.), Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica, Washington 1984, 211-226.
DAVIS, NATALIE ZEMON, "The Rites of Violence,", in: NATALIE ZEMON DAVIS (ed.), Society and Culture in Early Modern France, Stanford 1975, 152-187.
DORAN, ROBERT, The Lives of Simeon Stylites, Kalamazoo 1992.
DOUGLAS, MARY, Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo, London, Boston & Henley 1966.
DUBOIS, W. E. B., The Autobiography of W. E. B. DuBois, New York 1968.
DUNDES, ALAN, "The Ritual Murder or Blood Libel Legend: A Study of Anti-Semitic Victimization through Projective Inversion," in: Temenos 25 (1989), 7-32.
ELIADE, MIRCEA, Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions, Chicago 1976.
FLOOD, FINN B., "Between Cult and Culture: Bamiyan, Islamic Iconoclasm, and the Museum," in: Art Bulletin 84 (2002), 641-659.
FRANKFURTER, DAVID, "The Cult of the Martyrs in Egypt before Constantine," in: Vigiliae Christianae 48/1 (1994), 25-47.
— "Introduction: Approaches to Coptic Pilgrimage," in: DAVID FRANKFURTER (ed.), Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt, Leiden 1998, 3-48.
— "'Things Unbefitting Christians': Violence and Christianization in Fifth-Century Panopolis", in: Journal of Early Christian Studies 8/2 (2000), 273-295.
— "Ritual as Accusation and Atrocity: Satanic Ritual Abuse, Gnostic Libertinism, and Primal Murders," in: History of Religions 40/4 (2001), 363-377.
— "Syncretism and the Holy Man in Late Antique Egypt," in: Journal of Early Christian Studies 11/3 (2003), 339-385.
FREUD, SIGMUND, Totem and Taboo, tr. J. STRACHEY, New York 1950.
GENNEP, ARNOLD VAN, The Rites of Passage, tr. M. B. VIZEDOM & G. L. CAFFEE, Chicago 1960.
GIRARD, RENÉ, Violence and the Sacred, tr. P. GREGORY, Baltimore & London 1977.
GOINGS, KENNETH W. & GERALD L. SMITH, "'Unhidden' Transcripts: Memphis and African American Agency, 1862–1920," in: Journal of Urban History 21/3 (1995), 372-394.
GROSS, JAN T., Neighbors: The Destruction of the Jewish Community in Jedwabne, Poland, Princeton 2001.
HAMMERTON-KELLY, ROBERT G. (ed.), Violent Origins: Ritual Killing and Cultural Formation, Stanford 1987.
HARRIS, J. WILLIAM, "Etiquette, Lynching, and Racial Boundaries in Southern History: A Mississippi Example," in: American Historical Review 100/2 (1995), 387-410.
HARRIS, TRUDIER, Exorcising Blackness: Historical and Literary Lynching and Burning Rituals, Bloomington 1985.
HAYWARD, PAUL ANTONY, "Demystifying the role of sanctity in Western Christendom," in: HOWARD-JOHNSTON & HAYWARD 1999, 115-142.
HOWARD-JOHNSTON, JAMES, & PAUL ANTONY HAYWARD (eds.), The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages, Oxford 1999.
HSIA, R. PO-CHIA, The Myth of Ritual Murder, New Haven & London 1988.
HUBERT, HENRI, & MARCEL MAUSS, Sacrifice: Its Nature and Functions, tr. W. D. HALLS, Chicago 1964.
JOBLIN, ALAIN, "L'attitude des protestants face aux reliques," in: BOZOKY & HELVETIUS 1999, 123-141.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

KAPLAN, MICHEL, "De la dépouille à la relique: formation du culte des saints à Byzance du V^e au XII^e siècle," in: BOZOKY & HELVETIUS 1999, 19-38.
KIECKHEFER, RICHARD, "The Holy and the Unholy: Sainthood, Witchcraft, and Magic in Late Medieval Europe," in: Journal of Medieval and Renaissance Studies 24/3 (1994), 355-385.
KIPPENBERG, HANS G., Discovering Religious History in the Modern Age, Princeton & Oxford 2002.
KIPPENBERG, HANS G. & KOCKU VON STUCKRAD, Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe, München 2003.
KYLE, DONALD G., Spectacles of Death in Ancient Rome, London & New York 1998.
LACAU, P., "Suppressions et modifications des signes dans les textes funéraires," in: Zeitschrift für ägyptische Sprache 51 (1913), 1-64.
LAKE, KIRSOPP, Apostolic Fathers 1-2, Cambridge & London 1912.
LEPORE, JILL, The Name of War: King Philip's War and the Origins of American Identity, New York 1998.
LINCOLN, BRUCE, "Of Meat and Society, Sacrifice and Creation, Butchers and Philosophy," in: L'Uomo 9/1-2 (1985), 9-29.
— Discourse and the Construction of Society, New York 1989.
MACDERMOT, VIOLET, The Cult of the Seer in the Ancient Middle East, London 1971.
MARRIOTT, MICHEL, "An Image Left Twisting in the Wind," in: The New York Times (15 February 2000), WK 3.
MCGOVERN, JAMES R., Anatomy of a Lynching: The Killing of Claude Neal, Baton Rouge & London, 1982.
MERBACK, MITCHELL B., The Thief, the Cross, and the Wheel: Pain and the Spectacle of Punishment in Medieval and Renaissance Europe, London 1999.
MEYER, MARVIN, & RICHARD SMITH (eds.), Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power, San Francisco 1994.
PAPACONSTANTINOU, ARIETTA, Le culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides, Paris 2001.
PATTERSON, ORLANDO, Rituals of Blood: Consequences of Slavery in Two American Centuries, Washington 1999.
REYMOND, E. A. E. & J. W. B. BARNS, Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Codices, Oxford 1973.
RIVES, JAMES B., "Human Sacrifice Among Pagans and Christians," in: Journal of Roman Studies 85 (1995), 65-85.
RUBIN, MIRI, Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews, New Haven & London 1999.
TREXLER, RICHARD C., Public Life in Renaissance Florence, New York 1980.
TYRE, NEDRA, Red Wine First, New York 1947.
VILAÇA, APARECIDA, "Relations between Funerary Cannibalism and Warfare Cannibalism: The Question of Predation," in: Ethnos 65/1 (2000), 83-106.
VISSER, MARGARET, "Worship Your Enemy: Aspects of the Cult of Heroes in Ancient Greece," in: Harvard Theological Review 75/4 (1982), 403-428.
VIVIAN, TIM (tr.), Histories of the Monks of Upper Egypt and the Life of Onnophrius, Kalamazoo 1993.
WELLS-BARNETT, IDA B., On Lynchings, New York 1969.
WILFONG, TERRY, "Reading the Disjointed Body in Coptic: From Physical Modification to Textual Fragmentation,", in: DOMINIC MONTSERRAT (ed.), Changing Bodies, Changing Meanings: Studies on the Human Body in Antiquity, London 1997, 116-136.
WILLS, GARRY, "The Dramaturgy of Death," in: New York Review of Books 48/10 (21 June 2001), 6-10.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:57

The Motivation of Martyrs

Perpetua and the Palestinians

JAN N. BREMMER

There is hardly a week going by that we do not hear of suicide bombers in Israel and Palestine.[1] Evidently, there are plenty of people who are willing to die for the Palestinian cause. Such a bomber is considered a 'witness,' *shahîd*, a literal Arabic translation from the Greek word *martyr*. As has recently been noticed, there "can be little doubt that this concept—and this word—was absorbed directly from Greek during those early centuries of Islam when Christian churches still flourished in Palestine and Greek was still spoken."[2] In my contribution I will examine the motivation of some Christian martyrs, who voluntarily died for their faith in the amphitheatre of Carthage on 7 March 203. Within a decade after their executions (§ 1), an unknown editor assembled both the report of the prison vision of Saturus, the leader of the group, and the prison diary of the young woman Perpetua into one document, the *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis* (henceforth: *Perpetua*). In the process he slightly edited these writings, added an introduction and gave an account of their deaths.[3]

The text has come down to us in a Greek and a Latin version.[4] The standard editions of *Perpetua* do not rate the Greek version very highly.[5] Yet in some passages it clearly offers better readings than our most important Latin manuscript, A.[6] Although it was transmitted in only one tenth- or eleventh-century manuscript, it evidently goes back to a Latin *Vorlage* from before Late Antiquity. In other words, it may well be that both the Latin and the

1 My study is part of a longer project on the *Passio Perpetuae et Felicitatis*, cf. BREMMER 2002a and 2003ab.

2 BOWERSOCK 1995, 20. For the development of the Muslim views see WENSINCK 1921; KOHLBERG 1997; SEIDENSTICKER 1998 and 2002.

3 For a full bibliography see BREMMER 2002a, 77.

4 It is a pity that our text has not been taken into account in his discussion of Greek in North Africa by ADAMS 2003, 220f.

5 VAN BEEK 1936; AMAT 1996.

6 MAZZUCHO 2000, 157-167.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

Greek version go back to a manuscript (manuscripts?) with a better text than we possess now.[7]

It is my aim to present and analyze the two chapters (*Perpetua* 17-18) that report the penultimate day of the Christian martyrs (§ 1) and the preparations before their actual execution (§ 2), as they provide some insight into the motivation of these Christians for bearing their terrible fate. Given Hans G. Kippenberg's interest in 'criminal religion' it may be appropriate to briefly compare the Christian martyrs from Carthage with the Palestinians we call suicide bombers (§ 3). Admittedly, he and Kocku von Stuckrad discuss Muslim suicide bombers in their excellent introduction into *Religionswissenschaft*, but they do not really go beyond Lebanon in the 1980s.[8] I have chosen to focus on the Palestinians, as they are so much in the news today. At the same time, we should also realize that suicide bombers have to be contextualized in place and time. Modern studies often lump Iranians, Lebanese, Saudis and Palestinians together,[9] but a closer look shows considerable differences between them. The Shiite Iranians organized mass 'suicides' of boy soldiers in the war against Iraq in the 1980s.[10] From the early 1980s the Iranians also influenced the Shiite Lebanese, who were the first to introduce the video, to use women and to organize individual suicide bombers on a systematic basis, but their attacks had virtually come to a halt in the middle of the 1990s.[11] In numbers the Saudis are by far the least represented, but they are the most prominent 'bombers' through their spectacular 'suicide' attack, the 9/11 attack on the World Trade Center. Their case is really in need of a special investigation, as they did not suffer from Israel or from an arch-enemy like Iraq. It seems important to note that Saudis also constituted by far the largest contingent of Muslims that came to Afghanistan in order to support the Taliban, and more than ninety-seven percent of educated Saudis supported Al-Qaida after 9/11.[12] Consequently, they clearly constitute a special case, which probably cannot be separated from the extremely heavy stress on an orthodox, if not reactionary, form of Islam in their education.[13] At the same time,

7 For the text see also my observations in BREMMER 2002a, 81-86; 2003b. GLEN BOWERSOCK's comment (*per* email of 5-1-2003): "I note near the end (of my 'Perpetua') that you admit that the Greek translator made substantial contributions of his own in the matter of sports vocabulary. How many translators do that kind of thing?" also suggests to me that our Latin tradition seems to go back to a better text than we have now.

8 KIPPENBERG & VON STUCKRAD 2003, 175-183. For a general survey see now POLAND 2003.

9 REUTER 2002; KHOSROKAVAR 2002.

10 SCHMUCKER 1987; BROWN 1990; KHOSROKHAVAR 1996; 2002, 115-173; REUTER 2002, 58-87.

11 KHOSROKAVAR 2002, 228-231; REUTER 2002, 88-134.

12 See KHOSROKAVAR 2002, 274f.; E. SCIOLINO, *New York Times*, 27 January 2002, A8, respectively. The stationing of American troops on Saudi-Arabian 'holy' soil seems to be an important factor in Saudi anti-American feeling, cf. KHOSROKAVAR 2002, 276.

13 PROKOP 2002 & 2003; ABDELLA DOUMATO 2003.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

many of the World Trade attackers came via Europe, examples of the transnational *neo-umma* (a 'virtual Islam'?) that internet and television have been fashioning in the last decades.[14] This leaves us, finally, with the Palestinians to whom we will come back in our third section. But let us now turn first to the Christian martyrs.

1. The Penultimate Day

In the previous chapters of *Perpetua* the editor reported about Perpetua and Saturus on the basis of their own writings, but he also provided a detailed account of their fellow martyr Felicitas' giving birth in prison to a girl (15). Unfortunately, both the basis for his report and the conversation between Perpetua and the tribune in charge of the prisoners (16) remain unclear. Yet his account of the martyrs' execution gives one the impression that he may have been an eye-witness, and he may well have been one of those Christians who regularly came to visit his fellow brothers and sisters in prison (3.8, 9.1), and even had dinner with them (16). So what does he tell us of their penultimate day?

> Even on the penultimate day they directed remarks to the crowd with the same steadfastness (viz. as Perpetua: 16.1), when they had that last dinner that is called 'the free dinner' (as far as they were concerned they did not celebrate the 'free dinner' but the *agape*): threatening them with God's judgment, stressing the successful outcome (*felicitatem*) of their martyrdom and ridiculing the curiosity (*curiositatem*) of the onlookers. Saturus said: (2) "Is tomorrow not enough for you? Why are you so eager to see what you dislike? Friends today, but enemies tomorrow! But take careful note of our faces so that you will recognize us on that (already mentioned) day". Thus all departed from there, speechless with admiration, and many of them began to believe. (*C.* 17)

The martyrs, then, celebrated their penultimate day with a special meal, the *cena libera*. Given their performance on their final day in the company of *bestiarii*, the gladiators who fought against wild beasts, the custom of this 'free meal' may well have come from the world of these gladiators.[15] Amat (*ad loc.*) suggests that the qualification *liber* hints at the Roman god Liber/Bacchus, but there is no reason to follow her, since Liber played no role of any importance in the world of the gladiators. According to Tertullian (*Apologeticum* 42.5), gladiators consumed their food in public, and it seems that this custom had also been introduced for the condemned, as evidently everybody was free to come and look at them. However, we should probably not imagine this meal as the height of culinary expertise, since Tertullian (*De*

14 See the perceptive observations of KHOSROKAVAR 2002, 233-327.

15 Petronius 26.7; Plutarch, *Moralia* 1099B; Apuleius, *Metamorphoses* 4.13; Tertullian, *Apologeticum* 42.5; Cyprian, *Epist.* 31.1.2 with G.W. CLARKE *ad loc.*

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

spectaculis 12.6) also mentions that it consisted of *puls*, a kind of porridge that once had been the main staple food of the ancient Romans.

The editor contrasts this meal with the simplicity of the *agape*, or *dilectio*, as Tertullian translates it—a simplicity that is also stressed by him when discussing pagan meals (*Apologeticum* 39.16). The *agape* was a special meal that enhanced early Christian sociability, but that was already on the way out in Perpetua's time. Tertullian mentions that the Christians invited the poor to join this meal, and this custom may have contributed to the presence of a crowd.[16] However, the presence of the onlookers was clearly not appreciated by the future martyrs, who warned them of the coming Judgment.[17] The theme returns several times in the chapters 17.2 and 18.7-8 (§ 3), and it demonstrates their confidence in the successful outcome of their martyrdom; in this particular context, the choice of the term *felicitas* can hardly be separated from the presence of Felicitas amongst them.[18] In other words, they were certain that they would not lapse at the very last minute.

Whereas the theme of the Last Judgment may hardly surprise us, we may be puzzled by the martyrs' ridiculing of the onlookers' *curiositas*. Musurillo translates the term with 'curiosity,' Chiarini with 'vana curiosità,' and Amat with 'curiosité.' Yet, surely, to reproach the onlookers with being 'nosy' after having threatened them with the Last Judgment is a bit of a let down. We will therefore look in a different direction. The word *curiositas* was perhaps invented by Cicero (*Ad Atticum* 2.12.2), but it probably was the African Apuleius who re-introduced the word into Latin in his *Metamorphoses*, which he wrote only a few decades before the turn of the third century.[19] In his work, curiosity repeatedly occurs as a quality of a crowd that flocks to see a spectacle.[20] However, the fact that the Greek version has *periergia* for the Latin *curiositas* seems to point to a philosophic background. It is in this context that Tertullian repeatedly stresses the *stupida curiositas* of the philosophers (*Ad Nationes* 2.4.19) and opposes the Christian *simplicitas veritatis* to the *curiositas* of the heretics (*Adversus Marcionem* 2.21.2). *Curiositas* leads to meddling in astrology and magic (*De idololatria* 9.1) and is even used by Tertullian as a synonym of *superstitio* (*De praescriptione haereticorum* 40). In short, the good Christian should abandon *omnem libidinem curiositatis* (*De praescriptione* 14.2). It is, I suggest, in this direction that the reproach of

16 For the custom in the time of Perpetua see Tertullian, *Ad martyras* 2, *De oratione* 28, *De baptismo* 9.4, *De ieiuniis* 17; DEKKERS 1947, 48; PÉTRÉ 1948, 64f.; HAUSCHILD 1977, 748-753.

17 For the theme see RICCI 1963–64, 89ff.

18 For such word-play see MOHRMANN ²1961, 293-296; BARTELINK 1961; DEN BOEFT & BREMMER 1991, 114f.

19 BREMMER 1998, 170f.

20 Apuleius, *Metamorphoses* 3.2, 4.16.28-9, 10.19. For a good discussion and exhaustive bibliography see HIJMANS 1995, 362-379 (by HIJMANS).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

curiositas by the future martyrs went. The onlookers had not made the right religious choice and they should abandon their pagan practices.[21]

To these general reproaches Saturus added several other remarks that once again illustrate the ironic, if not sarcastic, temper that he had also displayed in his vision (13.3). His expression *hodie amici, cras inimici* is a variation on the opposition *hodie/cras* that was popular among the Romans and that we can also find in Tertullian.[22] He closed his tirade with the exhortation to carefully note their faces so that they would recognize them *in die illo*. Undoubtedly, he meant that they would recognize them on the day of the Last Judgment when the martyrs would be on the right side, whereas their visitors were doomed to go to hell. His words reflect the Christian belief that on that fateful day the martyrs would be members of the heavenly court that would judge the judges that had condemned them—a thought that must have given some satisfaction to the martyrs.[23]

In her translation, Chiarini refers to *2 Timothy* 4.8 for the expression, but the Vulgata has *in illa die*, which is slightly different. In that text the expression means 'that famous day,' whereas in our passage the anaphoric position of *ille* (*in die illo*) seems to refer back to what the group already said about the *iudicium Dei* (17.1), when they must have also spoken about the events to be expected on the Day of Judgment.

Both the words of Saturus and, presumably, the behavior of the group left the spectators, in the words of the editor, *adtoniti*, literally 'thunderstruck.' It is a very strong expression, and it is therefore understandable that, again according to the editor, "many of them came to believe," Bastiaensen (*ad loc.*) considers this "una pia esagerazione" or "un motivo topico." There is undoubtedly a truth in his skepticism, as the editor derived these words from the *New Testament* where the same expression is used three times (*John* 11.45, 12.42; *Acts* 4.4). Yet we should be careful with a judgment derived from our own time. Whoever looks at the enormous growth of the Christian Church in the first three centuries must wonder for what reasons pagans decided to abandon their own beliefs and to join the Christian community.[24] As Tertullian himself already observed, *semen est sanguis Christianorum* (*Ap.* 50.13). The editor may well have exaggerated, but it was precisely this kind of Christian behavior that must have greatly contributed to the growth of the Church.

---

21 For Tertullian and *curiositas* see LABHARDT 1960 (good on the Greek background); FREDOUILLE 1972, 411-442; PIZZOLATO 1979, 154 note 56 (bibliography).

22 Cf. Cicero, *Letters to Atticus*, 13.30.1; Horace, *Epist.* 1.16.33; Ovid, *Remedia Amoris* 93; Martial 11.65.6; Tertullian, *De praescriptione haereticorum* 41.

23 Tertullian, *Ad martyras* 2.4: *Iudex exspectatur, sed vos estis de iudicibus ipsis iudicaturi*; Hippolytus, *In Danielem* II.37.

24 For the arithmetics of this astonishing growth see BREMMER 2002a, 85f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

2. *The Preparations for the Execution*

Perpetua had already told us that the martyrs would fight on their final day in a *munere castrensi* (7.9). The expression *munus castrense* is unique and perhaps even an idiosyncratic coinage by Perpetua herself. The *castra* implies a military camp, and Perpetua seems to have been so intimidated by her stay among the soldiers that she suspected she was to be executed in the amphitheatre of the military camp that perhaps was situated near modern Bordj Djehid.[25] Instead, the execution took place in the impressive amphitheatre on the west side of the city.[26] The *munus* meant a day of gladiatorial games and fights against animals, the so-called *venationes*.[27] Originally, the two events had been separate, but at least since Hadrian they had become combined.[28]

Apparently, Perpetua had also provided the date of their final day: *natale tunc Getae Caesaris*, the birthday of Caesar Geta, the second son of the ruling emperor Septimius Severus, which was probably 7 March 203. However, the sentence is informative in two other aspects as well. First, the word *tunc* must have been inserted by the editor and thus demonstrates that he did not copy out Perpetua's diary literally but at least edited her words to some extent.[29] And secondly, this *tunc* provides us with the *terminus ante quem* of the composition of *Perpetua*, since it implies that the editor composed his report before the death of Geta, who was murdered by his brother Caracalla on 26 December 211. As traces of Geta's existence were assiduously removed after his death,[30] and the clausulae point to the beginning of the third century, we may safely date *Perpetua* to the years before Geta's murder. So what happened on this final day?

The day of their victory dawned, and they proceeded from their prison to the amphitheatre as if it was to heaven: joyful, gracefully looking, trembling, if at all, with joy rather than fear. (2) Perpetua followed with calm face and step, as a lady (*matrona*) of Christ, as a favourite of God, forcing everybody to lower their gaze through the vigour of her eyes. (3) Similarly, Felicitas, glad that she had survived giving birth so that she could fight the beasts, from blood to blood, from midwife to gladiator (*retiarius*), ready to be washed after birth, in a second christening.

(4) And when they had been led through the gate and forced to put on outfits – the men into that of the priests of Saturnus, but the women into that of the consecrated maidens of the

25 ELLIGER 2001, 254 and the map on p. 231f. For such military amphitheatres see VILLE 1981, 214.

26 BOMGARDNER 2000, 128-146; ELLIGER 2001, 238.

27 HÖNLE 2000.

28 BUONOCORE 1985.

29 For such examples see HEFFERNAN 1995, to be read with the comments by F. DOLBEAU, *R. Ét. Aug.* 42 (1996) 312f.

30 For Geta's birth, death and *damnatio memoriae* see BARNES ²1985, 263-265; MASTINO 1978–1979; HEINEN 1991.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

Cereres (*Cererum*) – that noble woman Perpetua[31] has steadfastly offered resistance right until the end, (5) for she said: "That is why we came to this of our own free will, so that our freedom would not be compromised. That is why we surrendered our life, that we would do no such thing. We agreed that with you." (6) Injustice acknowledged justice: the military tribune gave in. As they were, so they would simply be brought into the arena. (7) Perpetua began to sing a song of victory: she was already treading on the head of the Egyptian. Revocatus, Saturninus and Saturus threatened the onlooking crowd. (8) Then when they came within sight of Hilarianus, they said to Hilarianus while gesturing with their hands and heads: "You us, but God you!"

(9) At this the exasperated crowd demanded that they be scourged by a line of *venatores*. And they certainly congratulated themselves that they had obtained even a share in the Lord's sufferings. (*C.* 18)

The day started early. In antiquity, shows normally had to end before dusk, and thus started at a time that would be unthinkable for modern entertainment. In Roman games, the *damnati ad bestias* performed in the morning, whereas in the afternoon the gladiatorial games proper took place; similarly, in the apocryphal *Acts of Paul and Thecla* (30), Thecla was fetched at dawn for the combat with the animals.[32] The editor notes how glad the martyrs were and he even stresses the expression on their faces.[33] Musurillo translates *vultu decori* with 'with calm faces,' Chiarini with 'pieni di dignità' and Amat with 'le visage serein.' The last version approaches the Latin probably best, as *decorus* means 'handsome, comely' but also 'conferring honour, noble.' In any case, Chiarini is wrong not to point to the face. The editor probably wanted to stress that the faces of the future martyrs in no way betrayed any anxiety but, on the contrary, demonstrated their nobility.

However united they may have been, the group still displayed a certain hierarchy in their marching order, as *sequebatur Perpetua* ('Perpetua followed').[34] Musurillo translates these words with 'Perpetua went along,' but this misjudges the meaning of the text. Although not stated explicitly, the male martyrs apparently went in front, whereas Perpetua and Felicitas followed them. Given the exceptional nature of her diary, Perpetua naturally has become the focus of most modern investigations into the martyrdom, and we perhaps expect that the ancient Christians also saw it that way. Yet the case is not that simple. When relating their arrest, the editor gave their names in the following order: Revocatus and Felicitas, Saturninus and Secundulus, and, only finally, Perpetua (2.1); both enumerations of the group by the abbreviated *Acta* (1.1) also mention the female martyrs after the male ones. And when the editor reports the start of their actual execution, he first relates the sufferings of Saturninus, Revocatus and Saturus (in that order: 19) before

31 With the Greek text and the Latin manuscript E, I follow Bastiaensen in accepting the name of Perpetua into the text: another example where the Greek text is to be preferred above that of our oldest Latin manuscript.

32 VILLE 1981, 393f.; COLEMAN 1990, 55; VISMARA 2001.

33 For the *hilaritas* of martyrs see BREMMER 2002a, 94f.

34 For the public performance of female martyrs see also PRINZIVALLI 2000.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

coming to Perpetua and Felicitas (20). Finally, the editor first relates the death of Saturus and his group (21.1-8) and closes with the one of Perpetua (21.9). It is not surprising, then, that the early fifth-century African *Liber genealogus* has the order Saturus, Saturninus, Revocatus, Felicitas and Bibia Perpetua and a Late Antique Carthaginian inscription Saturus, Saturninus, Rebocatus and Secundulus in line 2 and 3, with Felicitas and Perpetua only in line 4.[35]

The same order is also apparent in the titles of the manuscripts of *Perpetua*. Although most of them miss the beginning and/or the title, the *Codex Einsidlensis 250* (c. XII) has the title *Passio sanctorum Revocati Saturni Perpetuae et Felicitatis* and a lost *codex Laureshamensis* carries the title *Passio sancti Saturnini et sancti Saturis, Felicitatis et Perpetuae*. Among the abbreviated *Acta* of group I, the *Bruxellensis 9119* (c. XII) carries the title *Passio ss. Saturi sociorumque eius*, whereas from the abbreviated *Acta* of group II, the elder manuscripts, such as the *Monacensis 4554* (c. VIII-IX), the *Monacensis 22240* (c. XII) and the *Parisiensis 5593* (c. XI), carry the title *Pasio ss. martyrum Saturi, Saturnini, Revocati, Perpetuae et Felicitatis*.

The names of the female martyrs perhaps appeared in front in a list of martyrs on a late sixth-century Carthaginian mosaic, but if so, only *–tas* has survived of their names; it is the names of Saturus and Saturninus at the end that suggests the restoration of the female martyrs here.[36] Otherwise, it is the Greek manuscript that mentions only Perpetua by name in the title, just as some later versions of the abbreviated *Acta* have Perpetua and Felicitas as the protagonists of the martyrdom.[37] The 'marching order' of the martyrs, then, reflected the importance attached to men and women in the ancient African Church. Yet despite this order, the editor clearly pays much more attention to the two female martyrs than to the male ones, with the exception of Saturus. Evidently, the behavior of Perpetua and Felicitas impressed him to such an extent that in this respect he was able to rise above the gender prejudices of his milieu and time.

The description of Perpetua is not totally clear in our textual tradition. Musurillo, Bastiaensen and Amat print van Beek's *lucido vultu et placido incessu*, and it is true that Latin often combines *vultus* and *incessus* in a de-

35 MOMMSEN 1892, 195; *CIL* 8, suppl. 4.25038 = *ICKarth* 2.1 = TABBERNEE 1997, 105-110, cf. F. DOLBEAU, *Rev. Et. Aug.* 48 (2002) 367f., who convincingly refutes the interpretation of line 4 as *felicitas perpetua* by DIVJAK and WISCHMEYER 2001. DOLBEAU also notes the priority of the male martyrs and my collection of passages builds on his.

36 For text and discussion see TABBERNEE 1997, 112f., who also suggests that their names appeared at front in a sixth-century mural 'on the wall of a baptistery in the district of Sayda (Sainte-Monique)' (115f.).

37 For information on the manuscripts and the groups of abbreviated *Acta* see AMAT 1996, 84-90, 272-276.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

scription.[38] Yet I have been unable to find the combination *lucidus vultus*, whereas *placidus ingressus* can at least be paralleled with *placidus gradus*.[39] That is why I prefer to read with the manuscripts B, C and E *placido vultu et pedum incessu*, as the latter expression was also used by Cyprian (*De habitu virginum* 13). At the same time, we are struck by the exaltation of Perpetua: *matrona Christi* and *Dei delicata* are no mean terms,[40] and it is perhaps not chance that the Greek version lacks the latter. Perpetua's self-confidence is also given expression by the editor, when he notices that the crowd lowered its gaze through the *vigor* of her eyes, whereas contemporary upper-class women normally lowered their gaze when meeting that of a male.[41] As Perpetua's battle in the arena demonstrated (below), she did not conform to customary female behavior.[42] In this case, she exhibited more manly behavior than most males would have done in a similar situation.

Felicitas, too, receives similar attention from the editor. In the same epigrammatic style that we already encountered, she is pictured as going straight from midwife, the *obstetrix* that normally was present at a Roman birth,[43] to *retiarius*, the lowest rank among the gladiators, who would be expected to give the *coup de grâce* to those martyrs that had survived the animals.[44] Although the blood-drenched clothes from a birth are sometimes mentioned (Horace, *Epodes* 17.50-2), this seems to be one of the very few passages, if any, where the washing of Roman women after birth is alluded to.[45] Unfortunately, the editor is perhaps less clear here than desirable. He does not mean that Felicitas' washing is her second baptism, since that would make her being baptized thrice. However, it was a widespread belief that martyrdom constituted a second baptism, and that is the belief that the editor alludes to in this passage.[46]

When they had passed through the gate of the amphitheatre, the men were forced to doff the outfit of the priests of Saturn, and the women that of

38 Cicero, *Leg. agr.* 2.13, *Pro Sestio* 17; Ovid, *Metamorphoses* 11.636; Seneca, *Epist.* 114.22.

39 Phaedrus 2.7.6; Pliny, *Panegyrici* 30.4; Apuleius, *Metamorphoses* 11.12.

40 Musurillo translates *matrona* with 'wife,' but in Apuleius it can also mean 'lady of good reputation,' cf. HIJMANS 1995, 206. This meaning of *matrona* comes too short in GRIMAL 1985.

41 Chariton 2.5; Xenophon of Ephesus 6.6; 8.4. Note that Valerius Maximus 8.10.1 ext. stresses the vigor of Demosthenes' eyes: *acerrimum vigorem oculorum*.

42 For a very interesting analysis of this detail within the wider context of martyrdom see WALDNER 2003.

43 The *obstetrix* is often mentioned in Roman texts from Plautus onwards, cf. Plautus, *Capt.* 629, *Cistell.* 139; Terence, *Ad.* 353, 618, *Andria* 299, 513; Horace, *Epodes* 17.49 etc.

44 For the *retiarius* see WOLLMANN 1917; ROBERT 1946, 151-162, and 1982; VILLE 1981, 424f.

45 For the scarcity of data see BINDER 1976.

46 See especially Tertullian, *De baptismo*, cf. BÄHNK 2001, 209-220.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

the maidens of the two Cereres. All recent editors print *Cereris*, but our oldest manuscript *codex Casinensis 204 MM* (Amat's A) has the plural *Cererum*. This must have been the original reading, as the Africans often mentioned Ceres in the plural.[47] However, within the frame of Roman culture the plural was so unusual that the expression must have soon become normalized by the scribes into the singular. But why did the Romans dress the future martyrs in the attire of the priests of Saturn and the Cereres?

Recent discussions of this aspect of our passage concentrate wholly on Saturnus and leave out the Cereres altogether. In the most detailed modern analysis of the human sacrifices to Kronos and Saturnus, Versnel states: "According to custom the convicts who were to die in a *venatio* were made up and dressed like priests of Saturnus, that is to say: they were 'devoted' to the god. Thus the law was bypassed and Saturn—in this case the Punic variant—received his human sacrifices."[48] Marcel Leglay, in his authoritative study of the African Saturnus, took yet a slightly different direction.[49] Following his compatriot Charles Picard (1883–1965), he interpreted this human sacrifice as a public form of the *molchomor* or *morchomor*, the well-known North-African vicarious sacrifice of Punic origin of a lamb instead of a child to Saturn.[50] Both authors, though, agree in seeing in the Christian martyrdom the continuation, directly or indirectly, of ancient practices of human sacrifice. Is that correct?

It is certainly true that the Carthaginian Saturnus/Kronos was once connected with human sacrifice.[51] Yet in this case, it seems impossible to speak of continuity of one kind or another. First, human sacrifice to Saturn had long been abolished and had not been practiced for several centuries.[52] Secondly, human sacrifice to Saturnus consisted of the burning of children and not of adults.[53] Thirdly and perhaps most decisively, these interpretations completely ignore the role of the Cereres. I conclude therefore that this line of interpretation is not really helpful in understanding the Carthaginian procedure.

---

47 See most recently FÉVRIER 1975; PUGLIESE CARRATELLI 1981; GASCOU 1987; DRINE 1994; FISHWICK 1996.

48 VERSNEL 1993, 215.

49 LEGLAY 1966, 340; somewhat confusingly, the author later called himself Marcel le Glay.

50 The standard formula is: ... *agnum pro vikario anima pro anima, vita pro vita, sanguine pro sanguine, libens animo reddit*, cf. FÉVRIER 1953 and 1962; S. BROWN 1991, 29-32.

51 In addition to Versnel, see now also BREMMER 2004.

52 RIBICHINI 1998. Against BIRLEY 1993, 58 note 27, I cannot believe that in Africa human sacrifice of children could have continued until the middle of the second century AD.

53 Kleitarchos *FGrH* 137 F 9; Diodorus Siculus 5.66.5, 13.86.3; 20.14.6; Curtius Rufus 4.3.23; Plutarch, *Moralia* 171C, 552A, 942C; Tertullian, *Apol.* 9.2; Porphyry, *De abstinentia* 2.27. For these much debated sacrifices see most recently S. BROWN 1991; KOCH 1999; GROTTANELLI 1999; RUGGIERO 2001; LIGHTFOOT 2003, 523-528.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

As Kathleen Coleman has demonstrated in a classic article,[54] it had become more and more customary in Roman times to dress up criminals as mythological figures, such as 'Orpheus' or 'Daedalus,' for their executions. Contrary to what we might expect from the reports of modern executions, these criminals were sometimes even gorgeously costumed. Plutarch (*Moralia* 554b) relates:

> But there are some people, no different from little children, who see criminals in the arena, dressed often in tunics of golden fabric with purple mantles, wearing crowns and doing the Pyrrhic dance, and, struck with awe and astonishment, the spectators suppose that they are supremely happy, until the moment when, before their eyes, the criminals are stabbed and flogged, and that gaudy and sumptuous garb bursts into flames. (Tr. COLEMAN)

As the priests of Saturnus and Ceres were dressed in red and white, respectively, in 'gaudily striking outfits,'[55] our martyrs were also presented to the public in striking costumes. Apparently, these gods had been chosen less for their religious functions than for the costumes of their priests.

It is in line with his previous picture of Perpetua that the editor now lets her represent the group of martyrs in refusing this pagan garb. Evidently, there had been some 'negotiations' beforehand between the military and the martyrs; in Apuleius' *Metamorphoses* (10.34.3), the military also played an important role in the organization of the games. The martyrs must have agreed to participate in the *munus* without obstruction, and the tribune must have agreed to respect their Christian faith.[56] The editor's comment in introducing him, *Agnovit iniustitia iustitia*, betrays the same epigrammatic style that we already encountered before. He may have been influenced by Tertullian whom he probably knew well.

The reactions of the martyrs were perhaps not what the tribune had expected. For once, Perpetua is now mentioned first. She started to sing a psalm which the editor explains by reference to her fourth vision, where she mentioned that she stepped upon the head of her Egyptian opponent (10.11), a reference to the words *calcavi illi caput* (6.7) in her first vision.[57] Behind these words is *Genesis* (3.15) in the African version of the *Vetus Latina* (2.68-9): *ipsa* (*illa*) *tibi calcabit caput*. This text was very popular in martyrological contexts, as the letters of Cyprian and the *Passio Fructuosi* demonstrate, and clearly well-known in the circle of Perpetua.[58]

---

54 COLEMAN 1990.

55 For the outfits see Tertullian, *De testimonio animae* 2.7, *De pallio* 4.10; LEGLAY 1966, 370f. (archeological evidence); COLEMAN 1990, 66 (quote).

56 BIRLEY 1993, 62 note 98 notes that no tribune is known from the time of Severus.

57 For Perpetua's visions see now BREMMER 2002a, 95-119.

58 Cyprian, *Epist.* 39.2.2: *calcatus serpens et obtritus et victus est*, 58.9.1: *cum serpens calcari a nobis et obteri coeperit*; *Acta Fructuosi* 7.2: *diaboli caput calcaverunt*; Prudentius, *Perist.* 14.112-3: *haec calcat Agnes ac pede proterit stans et draconis calce premens caput*, cf. PALMER 1989, 252.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

However, it is probably a sign of the gender relations in the African Church that the males did not sing a psalm, but began to threaten the onlooking crowd. Presumably, they once again threatened with the Last Judgment, just as they threatened the Roman governor Hilarianus in a similar manner.[59] We are not informed exactly where the governor was sitting, but it is likely that his *tribunal* was at the end of a minor axis of the amphitheatre, which would provide the best position for watching the games.[60] The noise in the amphitheatre and the distance would have drowned the martyrs' words, so that they had to use motions and gestures (*gestu et nutu*) to be understood.[61] Roman governors did not like to be mocked, and the stern Hilarianus, who had already ordered that Perpetua's father be beaten (6.5), was probably only too glad to satisfy the crowd's wish to have the martyrs flogged by the *venatores* for their insolence.[62] Such a flogging was not unusual,[63] but it is typical of their great love of Christ, which is frequently attested to in the reports of martyrs' deaths,[64] that Perpetua's group interpreted their ordeal as an imitation of the scourging of Jesus (*Matthew* 27.26; *Mark* 15.15).[65]

With this scourging the initial stage of their execution had come to a close. From now on the martyrs were on their own, and each would have to play his or her part in the entertainment of the Carthaginian crowd. Yet the deep faith that had sustained them in their difficult last months would not leave them. The editor of *Perpetua* could hardly have chosen a more inspiring example for his fellow Christians than these courageous martyrs.

3. *The Motivation of Martyrs*

Similarity in terminology does not necessarily make for similarity in behavior and motivation. It is clear that there are enormous differences between the early Christian martyrs and the modern Palestinian suicide bombers. For starters, the former were arrested and executed, while the latter kill themselves and usually also kill others. The former were often also executed in their own area, whereas the Palestinians usually go to that of the enemy. Moreover, contemporary Islamic ideologies of martyrdom have been pro-

59 For Hilarianus see BREMMER 2002a, 91f.

60 BOMGARDNER 1989, 89 note 23.

61 For the expression compare Apuleius, *Metamorphoses* 10.31: *gesticulatione nutibus honestis.*

62 For a representation of *venatores* see most recently DUBOIS 1999.

63 Tertullian, *Ad Nationes* 1.18, *Ad martyras* 5.1.

64 BREMMER 2002b, 103f.; add CROUZEL 1978; BAKKER 2003, 149-157.

65 For the importance of Jesus' suffering and death for the martyrs see the many passages collected by BUSCHMANN 1998, 84; BÄHNK 2001, 146-154.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

foundly influenced by modernity and by seeing the West as the Other.[66] Yet at the same time there are at least two striking similarities. Let us first look at the early Christians.

From *Perpetua* we can learn that there were young martyrs amongst them, such as Perpetua and Felicitas, but also an older one, such as their spiritual guide Saturus. Our sample of known Christian martyrs is much too small for statistics, but the general impression is one of mixed ages with a great majority of older (married) men albeit with a sizable amount of women, and a deep belief in God/Christ. What is virtually always lacking in our sources, with the exception of *Perpetua*, is a social context. We are usually left in the dark regarding the martyrs' familial relations, occupations, and the ways they spent the period immediately leading up to their martyrdom.

For our purposes I would like to make three observations. First, many martyrs went to their death voluntarily, like Saturus in *Perpetua* (4.5). Rodney Stark has entitled his illuminating analysis of Christian martyrs: "The Martyrs: Sacrifice as Rational Choice."[67] And indeed, martyrdom can be seen as a rational decision, since most martyrs could have escaped by denying their faith or by making a sacrifice to the emperor. Yet martyrdom was not always a well-pondered, rational choice. Some people displayed their solidarity with the martyrs in an impulse and subsequently became martyred themselves;[68] clearly, Rational Choice Theory does not explain everything, just as domestic violence or hate killings fall outside that theoretical framework.[69] Understandably, the early Church was not too happy with the tendency towards voluntary martyrdom, as too many martyrs could be harmful to its survival and expansion, and the *Martyrium Polycarpi* (4.3) already polemicizes against it.[70]

Second, Stark stresses that religious convictions are the more valuable when they are "promoted, produced, or consumed collectively."[71] And indeed, an important factor in the martyrs' steadfastness must have been the ruling discourse within their milieu. Tracts advocating the value of martyrdom and testimonies about 'successful' martyrdoms, going back to the protomartyr Stephen (Acts 7.58-60), were popular in the early Church, and martyrs were officially remembered from an early stage onwards.[72] This discourse

66 See most recently TAVAKOLI-TARGHI 2002 (with thanks to Peter van der Veer); KHOSROKAVAR 2002, 65-88.

67 STARK 1996, 163-189.

68 See, for example, Justin Martyr, *II Apologia* 2.19-20; *Acts of Lyons and Vienne* 1.10, 49; *Acta Carpi* A, 42-44; *Passio Eupli* 1; Eusebius, *Ecclesiastical History*, 8.9.5.

69 ATRAN 2003, 1536.

70 BUTTERWECK 1995; BIRLEY 2000; BÄHNK 2001, 169-175.

71 STARK 1996, 172-174.

72 The cult of the martyrs has ancient roots, see DELEHAYE 1921, 11-59.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

must have helped to sustain the faith of the believers under attack,[73] just as the many visits of Christians to their brothers and sisters in prison must have done. Part of this discourse even coincided with pagan discourse of the time that also strongly advocated endurance and patience in the face of suffering.[74]

Third, there also was an important compensator. This useful term, to be distinguished from this-wordly rewards, has been introduced to indicate rewards in the life to come.[75] Such an 'other-wordly' reward is also manifest in *Perpetua*, as our martyrs expect to go straight to heaven after their execution.[76] This expectation is manifest in the visions of Perpetua (4) and Saturus (11), but is also demonstrated by the martyrs' reference to the Last Judgement (17.1, 18.7-8). Evidently, this was a strong belief that helped to motivate their endurance in the face of their terrible tortures and death.

Mutatis mutandis, we can find a rational choice, supporting discourse and the promise of heaven also among the Palestinian martyrs, about whom we are much better informed. Investigations have shown that the great majority of the well over 200 'suicide' missions from 1993 until August 2002 are male,[77] unmarried, early twenties, relatively well off, educated, from refugee camps and in general no more religious than the population at large,[78] although since December 2001 these categories are no longer so clear cut.[79] Yet we very soon reach the limits of understanding the bombers when we leave behind more general considerations. This is the main problem with the well-informed study by Khosrokhavar, who formulates the reasons behind the suicide bombers as a refusal of a world—Western and Israeli—that refuses them. Such an analysis assumes that everybody is desperate and fails to explain why not all people become suicide bombers. A more persuasive analysis has to combine (1) the general political situation, (2) the ideological discourse and (3) the personal aspects.

First, the general political situation in Palestine is clear. Whatever one's own political conviction, a decent intellectual cannot but arrive at the conclusion that the attitude of the State of Israel towards the Palestinians and their

73 Compare the hunger strikes of IRA-militants and their long tradition of self-sacrifice, SWEENEY 1993.

74 See the important study of SHAW 1996; add SPICQ 1982, 658-665; PERKINS 1985; BREMMER 2002a, 93-95.

75 STARK 1996, 36; 168f.; 171-174.

76 For this early Christian belief see BREMMER 2002a, 101f.; BREMMER 2003a.

77 Although there is now an increasing amount of females amongst them, cf. REUTER 2002, 239f.; GHAZALI 2003. The gender aspects deserve a more detailed discussion, as male perpetrators often have themselves recorded on video with a kalashnikov, MARGALIT 2003, 38; *NRC Handelsblad* 19 May 2003, 5 (photo of three suicide bombers of Hamas).

78 MARGALIT 2003; ATRAN 2003, 1537. Non-Palestinians, such as the 9/11 Saudis or bombers from England, seem to be more religious, cf. FIELDING 2003 on the two English Muslims who intended to bomb a Tel Aviv night club at the end of April 2003.

79 KHOSROKAVAR 2002, 203; MARGALIT 2003, 37.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

land is the main factor behind the Palestinian resistance. Solutions are of course debatable, but any honest analysis of the problem must start from this conclusion.[80]

Second, the twentieth century has seen the gradual development of a new discourse of martyrdom that challenges Islamic tradition. Whereas originally *jihad* and martyrdom had been closely associated, the Iranian philosopher Ali Shariati (1933–1977) separated the two and pronounced conscious martyrdom far superior to accidental death during a *jihad*. The voluntary death of Imam Husain at the battle of Kerbala (AD 680) should now be the example to imitate. From a collective martyrdom in the *jihad*, Shariati thus individualized martyrdom. Moreover, this ideological innovation now also justified 'suicide' and the murder of innocents, two phenomena that had been customarily condemned by normative Islam.

Shariati's teachings were rejected by Khomeini and the Iranian clergy, but television, translations and contacts with Shiite Iraqi as well as Lebanese have promulgated his views in the Arab world far beyond Iran.[81] These new ideas about martyrdom, which have promoted the example of the 'Shiite' Husain also among the Sunni Muslims, constitute the ideological basis of the bombers, and Palestinian society supports these martyrdoms by the elevation of the martyrs via portraits, photos and songs. Moreover, the perpetrators know that their families will be supported with money from Iraq or the Saudis.[82] In short, they perform their missions knowing that society at large supports them.

It is part of this ideology that Paradise is promised to the martyrs. This means that the martyr will go straight to Paradise and not feel his wounds, that his sins are forgiven, that he escapes the Last Judgment and, last and sometimes least, that he will enjoy the voluptuous *houris*.[83] This expectation of Paradise was also manifest in the Iran-Iraq war (1980–1988), when Iranian boy soldiers had iron keys to Paradise around their necks; the highjackers of the WTC-planes also carried a description of Paradise with them.[84] It is sometimes also claimed that modern martyrs display the *Farah al-Ibtissam*, the 'smiling of joy,'

80 I stress this point, since ATRAN (2003) manages to discuss the problem without mentioning the role of Israel once; similarly, *Countering Suicide Terrorism* (2001), the report of an international conference organized by the International Policy Institute for Counter Terrorism at the Interdisciplinary Center Herzliya in February 2000, manages to discuss the problem without looking once critically at Israel itself.

81 KHOSROKAVAR 2002, 72-96.

82 KHOSROKAVAR 2002, 203f. The Anglo-American occupation of Iraq may well have an unexpected influence in this respect, too.

83 KHOSROKAVAR 2002, 209f.; REUTER 2002, 259-265.

84 REUTER 2002, 60f. (who also notes that the keys were later made of plastic because of the heavy losses); COOK 2002 (WTC). Paradise also seems to have played a role in the motivation of the Chechens who occupied a Moscow theatre in October 2002, since a female 'kamikaze' wrote down a prayer for a Russian that had shown interest in her and told him: "If you recite this very often, you will join us in Paradise," cf. VAN ZWOL 2002.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

during their last moments. If true, this would form a striking parallel with the *hilaritas* of the Christian martyrs. However, at the moment of their death, if it was witnessed at all, the bombers look serious rather than joyful.[85]

Third, these new ideas and the material support are not enough in themselves to make somebody commit 'suicide.' This is a fully personal decision, as is often stressed in the videos or testaments left behind, and this very individual choice is part of the modernity of the bombers.[86] It is therefore not helpful to speak about this choice in terms of 'indoctrination' or 'brainwashing.'[87] Such accusations used to also be leveled against New Religious Movements, but continuing investigations have demonstrated that such qualifications have not been substantiated and are theoretically implausible.[88] It is true that once the choice has been made, the future bombers are spiritually supported with readings from the Koran, but these preparations last shorter and shorter with the deteriorating political situation.[89] Why the choice was made is not always clear, but the martyrs regularly say that their act is an act of revenge for the death of someone close to them. In the weekend of 17 and 18 May 2003, three young Palestinians from the same street in Hebron committed a 'suicide' attack. All three were heavily frustrated by the Israeli violence and last year one had been detained by the Israelis for six months without due process.[90] Apparently, personal circumstances are often the final push to this kind of martyrdom.[91]

This is as far as we can get at the present moment. Evidently, those factors that I identified as important motivators for the early Christian martyrs, discourse and the promise of the afterlife, are also important in modern times. Yet the final motivation often remains beyond our reach. Our understanding of past and present martyrs will always be 'through a mirror darkly.'[92]

---

85 This is still claimed by KHOSROKAVAR 2002, 18, but see REUTER 2002, 91f.

86 KHOSROKAVAR 2002, 205f.

87 Contra PAZ 2001, 87; GANOR 2001, 141.

88 See the excellent discussion by DAWSON 1998, 102-124.

89 KHOSROKAVAR 2002, 210f.; REUTER 2002, 142f.; 201f.

90 *NRC Handelsblad* 20 May 2003, 5. The same report also suggests a certain amount of peer pressure, a factor I have not seen mentioned before.

91 MARGALIT 2003, 38; GANOR 2001, 140. ERGIL 2001, 122 notes the same for female suicides of the Kurdish PKK and HOLM 2003 for Chechen female suicides. In the most recent case at the time of writing (Haifa, 4 October 2003), the suicide bomber was a young woman, Hanadi Dscharadat from Jenin, whose brother and cousin had been shot by the Israely army on 12 June 2003, cf. *Süddeutsche Zeitung* 6 October 2003, 7 ("Die Rache der Schwester").

92 For comments and discussions I am most grateful to Lourens van den Bosch, Peter van Minnen, Rodie Risselada and, especially, Ton Hilhorst. Michelle Breaux kindly and skillfully corrected my English.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

Bibliography

ABDELLA DOUMATO, E., "Manning the Barricades: Islam according to Saudi Arabia's School Texts," in: The Middle East Journal 57 (2003), 230-247.
ADAMS, J. N., Bilingualism and the Latin Language, Cambridge 2003.
AMAT, J., Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes, Paris 1996.
ATRAN, S., "Genesis of Suicide Terrorism," in: Science, vol. 299 (7 March 2003), 1534-1539.
BÄHNK, W., Von der Notwendigkeit des Leidens. Die Theologie des Martyriums bei Tertullian, Göttingen 2001.
BAKKER, H., Exemplar Domini. Ignatius of Antioch and His Martyrological Self-Concept, Diss. Groningen 2003.
BARNES, T., Tertullian, Oxford ^{2}1985.
BARTELINK, G. J. M., "Sur les allusions aux noms propres chez les auteurs grecs chrétiens," in: Vigiliae Christianae 15 (1961), 32-39.
BEEK, C. I. M. I. VAN, Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis I, Nijmegen 1936.
BINDER, G., "Geburt II," in: Reallexikon für Antike und Christentum 9, Stuttgart 1976, 43-171.
BIRLEY, A. R., "Persecutors and Martyrs in Tertullian's Africa," in: D. F. CLARK ET AL. (eds.), The Later Roman Empire Today, London, 1993, 37-68.
— "Die 'freiwilligen' Märtyrer. Zum Problem der Selbst-Auslieferer," in: R. VON HAEHLING (ed.), Rom und das himmlische Jerusalem, Darmstadt 2000, 97-123.
BOEFT, J. DEN & J. BREMMER, "Notiunculae martyrologicae IV," in: Vigiliae Christianae 45 (1991), 105-122.
BOMGARDNER, D.L., "The Carthage Amphitheatre: a reappraisal," in: American Journal of Archaeology 93 (1989), 85-113.
— The Story of the Roman Amphitheatre, London & New York 2000.
BOWERSOCK, G. W., Martyrdom and Rome, Cambridge 1995.
BREMMER, J. N., "The Novel and the Apocryphal Acts: Place, Time and Readership," in: H. HOFMANN & M. ZIMMERMAN (eds.), Groningen Colloquia on the Novel IX, Groningen 1998, 157-180.
— "Perpetua and Her Diary: Authenticity, Family and Visions," in: W. AMELING (ed.), Märtyrer und Märtyrerakten, Stuttgart 2002a, 77-120.
— The Rise and Fall of the Afterlife, London & New York 2002b.
— "Contextualizing Heaven in Third-Century North Africa," in: R. S. ABUSCH & A. Y. REED (eds.), In Heaven as it is on Earth, Cambridge 2003a.
— "The Vision of Saturus in the Passio Perpetuae," in: F. GARCIA MARTINEZ & G. LUTTIKHUIZEN (eds.), Jerusalem, Alexandria, Rome. Studies in ancient cultural interaction in honour of Ton Hilhorst, Leiden 2003b, 55-73.
— "Myth and Ritual in Greek Human Sacrifice: Lykaon, Polyxena and the case of the Rhodian criminal," in: J. BREMMER (ed.), The Strange World of Human Sacrifice, Leuven 2004.
BROWN, I., Khomeini's Forgotten Sons. The Story of Iran's Boy Soldiers, London 1990.
BROWN, S., Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in Their Mediterranean Context, Sheffield 1991.
BUONOCORE, M., "Munera e venationes adrianei nel 119 d. C.," in: Latomus 44 (1985), 173-177.
BUSCHMANN, G., Das Martyrium des Polykarp, Göttingen 1998.
BUTTERWECK, A., Martyriumssucht in der Alten Kirche? Studien zur Darstellung und Deutung frühchristlicher Martyrien, Tübingen 1995.
CLARKE, G. W., The Letters of St. Cyprian, vol. 2, New York & Ramsey 1984.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

COLEMAN, K., "Fatal Charades: Roman executions staged as mythological enactments," in: Journal of Roman Studies 80 (1990), 44-73.
COOK, D., "Suicide Attacks or 'Martyrdom Operations' in Contemporary Jihad Literature," in: Nova Religio 6 (2002), 7-44.
Countering Suicide Terrorism, Herzliya 2001.
CROUZEL, H., "L'imitation et la 'suite' de Dieu et du Christ dans les premiers siècles chrétiens ainsi que dans leurs sources gréco-romaines et hébraïques," in: Jahrbuch für Antike und Christentum 21 (1978), 7-41.
DAWSON, L., Comprehending Cults. The Sociology of New Religious Movements, Toronto 1998.
DEKKERS, E., Tertullianus en de geschiedenis der liturgie, Brussels & Amsterdam 1947.
DELEHAYE, H., Les Passions des Martyrs et les genres littéraires, Brussels 1921.
DIVJAK, J. & W. WISCHMEYER, "Perpetua felicitate oder Perpetua und Felicitas? Zu ICKarth 2, 1," in: Wiener Studien 114 (2001), 613-627.
DRINE, A., "Cérès, les 'Cereres' et les 'sacerdotes magnae' en Afrique: quelques témoignages épigraphiques et littéraires (Tertullien)," in: Y. LE BOHEC (ed.), L'Afrique, la Gaule, la Religion à l'époque romain. Mélanges Marcel le Glay, Brussels 1994, 174-184.
DUBOIS, Y., "La venatio d'amphithéâtre: iconographie d'un décor de villa à Yvonand-Mordagne, Suisse," in: Revue Archéologique 1999, 35-64.
ELLIGER, W., "Karthago," in: Reallexikon für Antike und Christentum 2001, 229-284.
ERGIL, D., "Suicide Terrorism in Turkey," in: Countering Suicide Terrorism, Herzliya 2001, 10-28.
FÉVRIER, J.-G., "Molchomor," in: Revue d'Histoire des Religions 144 (1953), 8-18.
— "Le rite de substitution dans les textes de N'Gaous," in: Journal Asiatique 1962, 1-10.
FÉVRIER, P.-A., "Le culte des Cereres en Afrique," in: Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France 1975, 39-43.
FIELDING, N., "Passport to Terror," Sunday Times, 4 May 2003, News Review 5-6.
FISHWICK, D., "On the origins of Africa proconsularis. 3, The era of the Cereres again," in: Antiquité Africaine 32 (1996), 13-36.
FREDOUILLE, J.-Cl., Tertullien et la conversion de la culture antique, Paris 1972.
GANOR, B., "Suicide Attacks in Israel," in: Countering Suicide Terrorism, Herzliya 2001, 134-145.
GASCOU, J., "Les sacerdotes Cererum de Carthage," in: Antiquité Africaine 23 (1987), 95-128.
GHAZALI, S., "The story of Hiba, 19, a suicide bomber: Can the road-map put an end to all this?," in: The Independent, 27 May 2003.
GRIMAL, P., "*Matrona* (les lois, les moeurs et le langage)," in: R. BRAUN (ed.), Hommage à Jean Granarolo = Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice 50 (1985), 195-203.
GROTTANELLI, C., "Ideologie del sacrificio umano: Roma e Cartagine," in: Archiv für Religionsgeschichte 1 (1999) 41-59.
HAUSCHILD, W.-D., "Agapen I," in: Theologische Realenzyklopädie 1, Berlin & New York 1977, 748-753.
HEFFERNAN, Th., "Philology and authorship in the Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis," in: Traditio 50 (1995), 315-325.
HEINEN, H., "Herrscherkult im römischen Ägypten und damnatio memoriae Getas: Überlegungen zum Berliner Severertondo und zu Papyrus Oxyrhynchus XII 1449," in: Römische Mitteilungen 98 (1991), 263-298.
HIJMANS Jr, B. L. ET AL., Apuleius Madaurensis, Metamorphoses Book IX, Groningen 1995.
HÖNLE, A., "Munus, munera III," in: Der neue Pauly 8 (2000), 486-494.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

HOLM, K., "Mini-Bin-Ladin. Radikal: Der tschetschenische Terror ist weiblich," in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19 July 2003, 36.
KIPPENBERG, H. G. & K. VON STUCKRAD, Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe, Munich 2003.
KHOSROKAVAR, F., Les nouveaux martyrs d'Allah, Paris 2002.
— "Le martyre révolutionnaire en Iran," in: Social Compass 43 (1996), 83-100.
KOCH, K., "Molek astral," in: A. LANGE ET AL. (eds.), Mythos im Alten Testament und seiner Umwelt, Berlin & New York 1999, 29-50.
KOHLBERG, E., "Medieval Muslim Views of Martyrdom," Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie, Afdeling Letterkunde, NR 60 (1997), 281-307.
LABHARDT, A., "Curiositas. Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion," in: Museum Helveticum 17 (1960), 145-177.
LEGLAY, M., Saturne Africain, Paris 1966.
LIGHTFOOT, J., Lucian, On the Syrian Goddess, Oxford 2003.
MARGALIT, A., "The Suicide Bombers," in: The New York Review of Books, 16 January 2003.
MASTINO, A., "L'erasione del nome di Geta dalle iscrizioni nel quadro della propaganda politica alla corte di Caracalla," in: Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Cagliari N.S. 2 (1978–1979), 47-81.
MAZZUCHO, C., "Review of Amat," in: Rivista di Storia e Letteratura Religiosa 36 (2000), 157-167.
MOHRMANN, C., Études sur le Latin des Chrétiens I, Rome ^{2}1961.
MOMMSEN, Th., Monumenta Germaniae Historicae, Auctores Antiquissimi 9, Berlin 1892.
MUSURILLO, H., The Acts of the Christian Martyrs, Oxford 1989.
PALMER, A.-M., Prudentius on the Martyrs, Oxford 1989.
PAZ, R., "The Islamic Legitimacy of Suicide Terrorism," in: Countering Suicide Terrorism, Herzliya 2001, 86-94.
PERKINS, J., The Suffering Self, London & New York 1995.
PÉTRÉ, H., Caritas, Louvain 1948.
PIZZOLATO, L. F., "Tertulliano e la dialettica," in: Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di Giuseppe Lazzati, Milano 1979, 145-177.
POLAND, J. M.: "Suicide Bombers: a global problem," in: Humboldt Journal of Social Relations 27 (2003), 100-135.
PRINZIVALLI, E., "La martire cristiana fra dimensione pubblica e privata: momenti di una conflittualità," in: Rudiae 12, (2000), 155-170.
PROKOP, M., "Saudi Arabia: The Politics of Education," in: Orient 42 (2002), 559-582.
— "Education in Saudi-Arabia – The Challenge of Reforming the System and Adapting the Message," in: International Affairs 79 (2003), 77-90.
PUGLIESE CARRATELLI, G., "Cereres," in: Parola del Passato 36 (1981), 367-382.
REUTER, C., Mein Leben ist eine Waffe. Selbstmordattentäter – Psychogramm eines Phänomens, Munich 2002.
RIBICHINI, S., "La proibizione del sacrificio umano cartaginese," in: "Und Mose schrieb dieses Lied auf". Studien zum Alten Testament und zum alten Orient. Festschrift für Oswald Loretz, Münster 1998, 654-668.
RICCI, M. L., "Topica pagana e topica cristiana negli Acta martyrum," in: Atti dell'Academia Toscana di scienze e Lettere, La Columbaria 28 (1963–1964), 35-122.
ROBERT, L., Hellenica 3, Paris 1946.
— "Une vision de Perpétue martyre à Carthage en 203," in: Académie des Inscriptions & Belles-Lettres, Comptes rendus des séances de l'année 1982, 228-276.
RUGGIERO, R., "'La testimonianza di Tertulliano,' Apologeticum 9, 2-4 sul sacrificio dei bambini nell'ambito del culto di Saturno," in: Annali di Storia dell' Esegesi 18 (2001), 523-528.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

SCHMUCKER, W., "Iranische Märtyrertestamente", in: Die Welt des Islams 27 (1987), 185-249.
SEIDENSTICKER, T., "Martyrdom in Islam," in: Awraq. Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo 19 (1998), 63-77.
— "Die Transformation des christlichen Märtyrerbegriffs im Islam," in W. AMELING (ed.), Märtyrer und Märtyrerakten, Stuttgart 2002, 137-148.
SHAW, B., "Body/Power/Identity: Passions of the Martyrs," in: Journal of Early Christian Studies 4 (1996), 269-312.
SHEPKARU, S., "To Die for God: Martyrs' Heaven in Hebrew and Latin Crusade Narratives," in: Speculum 77 (2002), 311-341.
SPICQ, C., Notes de lexicographie néo-testamentaire, Supplément, Göttingen 1982.
STARK, R., The Rise of Christianity, Princeton 1996.
SWEENEY, G., "Irish Hunger Strikes and the Cult of Self-sacrifice," in: Journal of Contemporary History 28 (1993), 421-437.
TABBERNEE, W., Montanist Inscriptions and Testimonia, Macon 1997.
TAVAKOLI-TARGHI, M., "Frontline Mysticism and Eastern Spirituality," in: ISIM Newsletter 9 (2002), 13 & 38.
VERSNEL, H. S., Transition and Reversal in Myth and Ritual, Leiden 1993.
VILLE, G., La gladiature en Occident des origines à la mort de Domitien, Rome 1981.
VISMARA, C., "La giornata di spettacoli," in: A. LA REGINA (ed.), Sangue e arena, Milano 2001, 199-221.
WALDNER, K., "'Was wir also gehört und berührt haben, verkünden wir auch euch...'. Zur narrativen Technik der Körperdarstellung im Martyrium Polycarpi und der Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis", in: B. FEICHTINGER & H. SENG (eds.), Die Christen und der Körper. Aspekte der Körperlichkeit in der Spätantike, Munich & Leipzig 2003.
WENSINCK, A. J., "The Oriental Doctrine of Martyrs," in: Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie, Afdeling Letterkunde, 53, Serie A, 6, Amsterdam 1921, 147-174.
WOLLMANN, H., "Retiarius. Darstellungen auf römischen Tonlampen," in: Römische Mitteilungen 32 (1917), 151-162.
ZWOL, C. VAN, "De gijzeling in Moskou van uur tot uur," in: NRC Handelsblad, Zaterdags Bijvoegsel, 2/3 November 2002.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

Opfer ohne Wiederkehr

Der Weg der *imsebblen* in der Großen Kabylei

TILMAN HANNEMANN

Da stürzte er sich in das Schwert;
denn er wollte lieber in Ehren
sterben als den Verruchten in die
Hände fallen und eine schimpfliche
Behandlung erfahren, die seiner
Ehre unwürdig war.

2 Makk. 14,41-42

I

Die globalen Entwicklungen der letzten Jahre lassen die Vermutung aufkommen, dass sich die Epoche der Moderne soeben mit einem brachialen Fanal religiös motivierter Gewalt verabschiedet. Dem Islam fällt in dieser Dramaturgie eine besondere Rolle zu. Ein heute viel zitierter Islamwissenschaftler weist der Gewalt im Islam eine „spezifische Rangstelle" zu, unter Hinweis auf die schiitischen Assassinen, die im 12./13. Jahrhundert mit ausgefeilten Techniken der Verstellung den Tod in die Kreuzfahrerburgen brachten und am Ende meist selbst hingerichtet wurden.[1] Die Meinungen sind aber geteilt. Im Gegenzug betont zum Beispiel Navid Kermani den Umstand, dass sowohl die Verstellung gegenüber einem übermächtigen Feind als auch die Konzeption des Selbstopfers genuine Bestandteile des schiitischen Glaubens seien. Der Kampf gegen einen andersgläubigen Feind unter bewusster Inkaufnahme des eigenen Todes, das religiös motivierte Selbstopfer, habe in der sunnitischen Tradition keine Grundlage. Religiöse Selbstmordkommandos seien vielmehr ein Phänomen der Moderne selbst, Produkt einer „BigMäc-Religion", in deren Kontext Al-Qā'ida solchen Gruppen wie der ja-

1 LEWIS 1993, 172.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

panischen Aum Shinrikyo näher steht als dem sagenumwobenen „Alten vom Berge", der die Assassinen auf ihre Mission sandte.[2]

In diesem Beitrag wird ein Fallbeispiel für religiös motiviertes Selbstopfer in einem sunnitischen Umfeld behandelt werden, das historisch und geografisch bedeutend näher liegt. Der meines Wissens einzigartige Tatbestand wurde uns aus dem kolonialen Algerien in einem Artikel von Joseph Nil Robin überliefert. Dieser Offizier der französischen Armee, über den nur spärliche biografische Informationen vorliegen, publizierte von 1870 bis 1905 eine ganze Serie von Artikeln und Monografien zur Geschichte der Großen Kabylei im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert.[3] Unter den zahlreichen Veröffentlichungen der 1856 gegründeten *Société Historique Algérienne* zeichnen sich Robins Schriften durch seine Haltung als neutraler Chronist aus: Ohne seine Herkunft als Militär zu verleugnen, benutzte er für die Darstellung historischer Ereignisse gleichermaßen offizielle Berichte und inoffizielle Schreiben der französischen Militärverwaltung[4] – die er nicht zu beschönigen versucht – als auch arabischsprachige Quellen und mündliche Überlieferungen. Nicht nur zeigt er sich bemüht, politische Stellungnahmen bei einer Bewertung der Akteure zu vermeiden; zudem offenbart er an vielen Stellen seiner Schriften, sobald der lakonische Ton des Feldberichterstatters aufgebrochen wird, ein treffsicheres Gespür für wesentliche Vorgänge in der von außen sezierten Gesellschaft der kolonialen Subjekte. Solche Sternstunden scheinen z.B. in seinen Charakterisierungen der *šurafā'* auf, der kabylischen Variante des Mahdi, der die Gläubigen in Zeiten des Unrechts im Kampf gegen die Unterdrücker vereint und anführt;[5] ein weiteres Beispiel für das in den Reihen der *Bureaux arabes* seltene absichtslose Interesse an den Erscheinungen des „*fanatisme religieux*" bildet der Gegenstand, dem wir uns widmen werden, „ein Brauch, der den Zeitaltern der Heroen würdig ist".[6] Die Franzosen wurden auf ihn erst aufmerksam, als eine Kolonne 1854 im Herzen des kabylischen Hochgebirges nach einer heftigen Schlacht vorrückte:

> In einigen [...] Verschanzungen fanden unsere Soldaten Männer, die bis zum Gürtel nackt, nur mit einer kurzen Wollhose bekleidet und mit Stricken um den Knien aneinander gefesselt

2 KERMANI 2002.

3 Ein Teil dieser Miszellen wurde inzwischen neu herausgegeben. Zur Biografie Robins vgl. die Präsentation von MAHÉ im zuerst erschienen Band mit Schwerpunkt auf der vorkolonialen Periode (ROBIN 1998a). Im Rahmen weiterer Reeditionen sind mehrere Veröffentlichungen zur Kolonialzeit geplant; zu deren Anfängen sind die *Notes historiques sur la Grande Kabylie de 1830 à 1838* erschienen (ROBIN 1999).

4 Zur Rolle des Militärs in der politischen Organisation der Großen Kabylei zwischen 1857 und 1868 vgl. HANNEMANN 2003b.

5 Sing. *šarīf*. In der Regel wird damit ein Abkömmling der Familie des Profeten Muḥammad bezeichnet. Die Verwendung des Begriffs in der Bedeutung von „rechtgeleiteter Anführer" gegen die Staatsgewalt ist meines Wissens allein auf die Kabylei beschränkt.

6 ROBIN 1874, 401.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

waren, damit sie nicht zurückwichen; dies waren die *imsebblen*, und sie mussten vor Ort mit dem Bajonett getötet werden.[7]

Eine mögliche Übersetzung des kabylischen Begriffs *imsebblen* (Sing. *imsebbel*) lautet die „Opfergänger": Es geht um Menschen, die in Zeiten großer Bedrohungen ihr Leben für ihre Gemeinschaft einsetzen. Aber auch andere Übersetzungsvarianten sind denkbar.

Der Begriff weist offenkundige religiöse Konnotationen auf, die von Robin und anderen nur angedeutet wurden.[8] Als ein Lehnwort aus dem Arabischen durchläuft sein semantisches Spektrum dort zum einen den Aspekt der Widmung für wohltätige Zwecke, zum anderen manifestiert es sich im berühmten Handeln auf dem „Wege Gottes" (*fī sabīl allāh*), dem kämpferischen Einsatz für die Sache des Glaubens im *ǧihād*. Im Kabylischen hat der Begriff in seiner Form *yetsebbil* zudem noch die Bedeutung des „Verlassens, Zurücklassens" angenommen, *ayla n essbil* ist ein Feld, das keinen Besitzer mehr hat und zur freien Disposition steht, und geradezu in einer scheinbaren Umkehrung des Arabischen bedeutet *yetsebbil ad-dīn* hier das „Verlassen des Glaubens" oder die Blasphemie.[9] Es sollte uns im Verlauf der weiteren Untersuchung bald möglich sein, diesen Sprachgebrauch nachvollziehen zu können.

Religiös ist auch das Bündel an Prozeduren, mit denen die Einsetzung der *imsebblen* vollzogen wird und die von Robin minutiös beschrieben werden.[10] Ihre Einberufung kann nur unter außergewöhnlichen Umständen stattfinden; der tribal-alltägliche Hader von Fraktionskämpfen und Allianzumbildungen reicht für eine solche Maßnahme nicht aus: Das ganze Land muss von einem äußeren Feind bedroht sein. Der Landstrich, um den es dabei geht, ist als die „Obere Kabylei" bekannt, ein schwer zugängliches Rückzugsgebiet, an den Hochgebirgshängen des Djurdjura gelegen und dicht besiedelt mit zahllosen Dörfern, die stolz ihre innere Integrität und Ehre gegenüber den Nachbarn definieren und behaupten. Kommt es zu der historisch nur selten anzutreffenden Situation, dass alle zusammen gegen einen Invasoren antreten müssen, so werden auf Initiative eines islamischen Heiligen (*amrabeḍ*, Pl. *imrabḍen*) in Absprache mit den Notabeln der Dörfer öffentliche Aufrufe auf den Märkten durchgeführt.

Die anschließende Initiation erinnert in ihrer beflissenen Umsetzung an eine bürokratische Prozedur: In Anwesenheit einer Runde von Notabeln melden sich die Volontäre – in der Regel junge, unverheiratete Männer, doch

7 ROBIN 1874, 407.

8 Im Standardwerk zur Kabylei, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, wurde von Adolphe Hanoteau und Aristide Letourneux zumindest auf den arabischen Ursprung des Wortes hingewiesen (HANOTEAU ET AL. 2003, Bd. 2, 56). LAOUST-CHANTRÉAUX (1990, 24) übersetzt den Begriff zutreffend mit „combattants de foi".

9 DALLET 1982, 755.

10 ROBIN 1874, 401-403.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

auch andere dürfen sich zur Verfügung stellen – bei einem des Schreibens mächtigen *amrabeḍ*, der Namen, Stammeszugehörigkeit und dörfliche Herkunft festhält und dem Vater des künftigen *imsebbel* ein Einspruchsrecht gewährt. Man ist sich der Tragweite der Entscheidung bewusst, denn ein Rücktritt von der Entscheidung ist in diesem Stadium noch nicht mit einer Entehrung verbunden. Sorgfältig werden auch die äußeren Bedingungen des zu erwartenden Gefechts niedergelegt, die Positionierung der Kontingente auf dem Schauplatz bestimmt und die Grenzen festgesetzt, bis zu denen vor dem Feind zurückgewichen werden darf. Im Kampf werden sich die *imsebblen* keinesfalls unter die „normalen" Kombattanten mischen, denn mit dem Augenblick dieser Einschreibung sind sie in jeder Hinsicht von ihrem vorherigen Leben und von der sozialen Gemeinschaft getrennt: Was Robin hier beschreibt, ist ein *rite de passage* in die Zwischenwelt vor dem Paradies.

Die Trennung wird äußerlich sichtbar, sobald alle Bedingungen festgelegt sind. Nun spricht der *amrabeḍ*, der zu der Aktion aufgerufen hatte, gemeinsam mit allen Anwesenden über die *imsebblen* das Totengebet. Die Letzteren nehmen nicht daran teil und bleiben als einzige in der Runde stehen. In der daran anschließenden Zeit bis zum Kampf werden sie mit allen Dingen versorgt; materielle Unterstützung (Waffen, Nahrung) und mentaler Aufbau (Bewunderung) werden ihnen von Männern, Frauen und Kindern zuteil. Sie transformieren sich in Helden, die über ihr bisheriges Leben hinauswachsen; im Falle des sehr wahrscheinlichen Todes steht ihnen nun ein eigener Friedhof zu, die *timeqbert imsebblen*, die jedes Dorf besitzt. Sollten sie überleben, weil sie schändlich die Flucht ergriffen hatten, so ist dies gleichbedeutend mit dem sozialen Tod: „[...] [S]ie sind nur noch Ausgestoßene, Gegenstand allgemeinen Missfallens; man redet nicht mehr mit ihnen, man spricht ihren Namen nicht mehr aus, sie sind tot. Sie können keine Frau mehr finden, die sie heiraten würde und falls sie Töchter haben, können sie diese nicht mehr verheiraten."[11]

II

Im Folgenden liefert Robin zwei Beispiele für den Einsatz der *imsebblen*: den eingangs erwähnten Feldzug von 1854 unter der Leitung des Generalgouverneurs Randon gegen die Obere Kabylei und die gescheiterte Einnahme des Hauptsitzes der *Bureaux arabes* in dem seit 1857 eroberten Landstrich, Fort-Napoléon, anlässlich des Aufstands von 1871. Beide Fälle sind ausnehmend gut dokumentiert, etwa mit konkreten Zahlen: 1854 wurden 157 *imsebblen* unter starkem Zeitdruck rekrutiert; die Mobilisierung während des großen

11 Ebd., 403.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

Aufstandes und eine großzügigere Vorbereitungsphase brachte 1871 ca. 1 600 todesbereite Kämpfer auf.[12] Auch die beteiligten *imrabḍen* und Notabeln werden von Robin genannt, was uns in die Lage versetzen wird, den Beitrag der Religion zum Einsatz der *imsebblen* etwas genauer zu identifizieren.

Die Hauptrolle im Kampf von 1854 gebührte einer heiligen Frau, der berühmten *tamrabeṭ* Lalla Faṭma, die seit 1847 zum Widerstand gegen die Franzosen aufrief. Gemeinsam mit ihren Brüdern organisierte sie die Einberufung; während der Schlacht stand sie, in einem roten *ḥā'ik* gekleidet und von den Frauen ihres Stammes umgeben, auf einer Anhöhe und feuerte die Kämpfenden an. Über ihre Person stehen nur wenige verlässliche und verstreute biografische Daten zur Verfügung; sie scheint über einen ihrer Brüder im Alter von 16–18 Jahren eine Einführung in den mystischen Islam erhalten zu haben. Sie erfuhr Träume, Visionen und sprach mit verstorbenen Heiligen.[13] Ihr zweiter Ehemann, Si al-Ḥāǧǧ ʿAmar, übernahm 1259/1843–44 die Leitung der Raḥmānīya, eines regionalen Zweigs des großen mystischen Ordens (*ṭarīqa*, Pl. *ṭuruq*) der Ḥalwatīya, der Ende des achtzehnten Jahrhunderts durch Muḥammad ibn ʿAbd ar-Raḥmān in der Gegend eingeführt wurde.[14]

Der Einfluss der Raḥmānīya erweist sich im Zusammenhang der Belagerung von Fort-Napoléon 1871 noch deutlicher als ausschlaggebend. Hier war der Initiator ein *amrabeḍ*, der Ait Iraten, Muḥammad u ʿAlī u Saḥnūn, zugleich *muqaddim* (Vorsteher) der *ṭarīqa* und persönlicher Vertrauter des *šayḫ* Muḥammad Amzian ben ʿAlī al-Ḥaddad, Sohn eines Schmiedes, der als Nachfolger von Si al-Ḥāǧǧ ʿAmar 1857 die Führung der Raḥmānīya übernommen hatte. Robin berichtet, dass Muḥammad u ʿAlīs Vorhaben, für den Sturm auf das Fort *imsebblen* zu rekrutieren, von den Notabeln der umliegenden Stämme „recht kühl aufgenommen" wurde.[15] Dass schließlich doch ein so umfangreicher Trupp gebildet werden konnte, hängt zweifellos mit dem gewachsenen Einfluss der *ṭarīqa* zusammen, die ihre Position in der Kabylei während der ersten Jahre der Kolonialherrschaft maßgeblich ausbauen konnte. Die große Anzahl todesmutiger Freiwilliger reichte allerdings gegen die Befestigungen der französischen Besatzer nicht aus; in einem nächtlichen

12 ROBIN 1874, 406; 409. LAOUST-CHANTRÉAUX (1990, 24f.) widerspricht diesen Angaben auf der Grundlage eines weiteren von ihr genannten Aspekts der Prozedur: Jede Ansiedlung hätte 20 *imsebblen* stellen müssen; demnach wären für den Kreis Fort-Napoléon insgesamt knapp 2 300 Kombattanten zusammengekommen. Abgesehen davon, dass die der Kalkulation zugrunde gelegte Anzahl der Dörfer nicht zutrifft, wird eine derartig durchorganisierte Einberufung allerdings nur schwer zu realisieren gewesen sein.

13 RANDON 1875, Bd. 1, 352, Fn. 1.

14 RINN 1884, 458. Mit der Etablierung des organisierten mystischen Islam in der Kabylei im Kontext sufischer Reformbewegungen am Ende des achtzehnten Jahrhunderts setzt sich JULIA CLANCY-SMITH (1990) auseinander.

15 ROBIN 1874, 409.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

Drama wurde wenigstens ein Viertel der Angreifer an den Wällen des Forts aufgerieben.

Zwei Fragen schließen sich an diese Beobachtungen an: Handelt es sich zum einen bei den *imsebblen* tatsächlich, wie Robin wiederholt suggerierte, um einen „antiken Brauch"?[16] In der Geschichte des Großen Kabylei ist nur ein weiterer Moment bekannt, in dem das Herzland von einem Invasoren bedroht war, nämlich anlässlich der Feldzüge des osmanischen *qā'id* Muḥammad ben ʿAlī „aḍ-Ḍabbāḥ" (der „Schlächter") Mitte des achtzehnten Jahrhunderts.[17] Gegen eine osmanische Armee, die 1768 die Iflissen Umellil, eine im westlichen Randgebiet gelegene Konföderation, bedrohte, erfolgte ebenfalls eine allgemeine Mobilisierung unter den Stämmen der Oberen Kabylei.[18] Nur im ersteren Fall wissen wir von einer Gruppe von 500 jungen Kämpfern der Ait Iraten, die nach einem Schwur auf „die heiligen Bücher" den osmanischen Feind aus dem Hinterhalt heraus überraschen sollte, ihre Tapferkeit aber, da dessen Truppen schon zuvor die Flucht ergriffen hatten, nicht unter Beweis stellen konnte.[19] Daneben wird aber auch überliefert, wie naturreligiöse Wächtergeister den Dorfbewohnern bei ihrem Kampf gegen die vergebliche Durchsetzung staatlicher Macht beistanden.[20] Mitte des achtzehnten Jahrhunderts lassen sich also pluralistische religiöse Motivationskomplexe konstatieren, wobei für die *imsebblen* schon hier auf schriftreligiöse Symboliken rekurriert wird. Ihre Effektivität scheint jedoch eher auf ihrem Ruf zu beruhen, der eigentliche Schutz der Dörfer obliegt noch Geistwesen aus naturreligiösen Bereichen bzw. Ahnengeistern verstorbener islamischer Heiliger.

Mit dieser Beobachtung stellt sich die zweite Frage nach der Rolle der Raḥmānīya in den von Robin genannten Beispielen, da diese zu einem späteren Zeitpunkt innerhalb weniger Jahrzehnte ihren Einfluss in der Großen Kabylei umfassend ausbauen konnte, in einem Umfeld, das zudem einen etablierten Ruf als Gebiet des „Unglaubens", der *ǧāhilīya*, genoss.[21] Die Organisationsformen, Personen und Missionsmethoden der Raḥmānīya fügen sich nahtlos in die Ergebnisse aktueller Forschungen zum Sufismus im

16 Ebd., 405.

17 Vgl. ROBIN 1998b. Seinen Beinamen erhielt der Feldherr aufgrund des Umstands, dass er eigenhändig mehr als 1.200 Personen, darunter viele Wegelagerer, getötet haben soll.

18 ROBIN & MAHÉ 1998, 138; 141.

19 HANOTEAU ET AL. 2003, Bd. 2, 56.

20 Nach seinem siegreichen Einzug in das Dorf Tagemmunt-Azzūz soll Muḥammad ben ʿAlī versucht haben, im Triumph hoch zu Ross den Platz der Dorfversammlung zu überqueren. Davor griff jedoch der in einem Mahlstein wohnende Wächtergeist des Platzes in das Geschehen ein: Sein Pferd scheute und er wurde zurückgeschleudert (GENEVOIS ET AL. 1995, 83).

21 Hier beziehe ich mich nicht auf unablässig gepflegte Stereotypen zu den „laizistischen" Kabylen in der Kolonialliteratur, sondern auf einen von Religionsgelehrten in der Umgebung der Kabylei geführten Diskurs, der sich in diversen Quellen rekonstruieren lässt (vgl. HANNEMANN 2003b, lxx).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

18./19. Jahrhundert, laut denen sich fast in der gesamten islamischen Welt Bewegungen pietistischer Missionare verbreiteten, Orden neu gegründet wurden und vor allem ländliche Gebiete islamisiert werden sollten.[22] Dass im kolonialen Kontext bei den Zusammenkünften der mystischen Brüder (*ḫwān*) nicht bloße Runden fürs Gottesgedenken inszeniert wurden, stellte auch damals für die Franzosen eine neue Erkenntnis dar:

> Nicht einem Stamm, nicht einem einheimischen Anführer überkam die Anwandlung, dieser Bewegung zu widerstehen. Es war leicht zu behaupten, dass der Großmeister der *ḫwān* der Raḥmānīya in seinem Bestreben nach der Rekrutierung von Bekehrten nur das Wohl der Religion im Blick hatte, oder dass er nur danach trachtete, die Einkünfte, die ihm durch die Gaben der Mitglieder zuflossen, aufzustocken, [aber] es wäre einer vergleichbaren Bewegung nicht gelungen, sich mit einer derart erstaunlichen Geschwindigkeit zu verbreiten, wenn sie sich nicht mit Blick auf den Krieg organisiert hätte, wenn die Eingeweihten nicht im voraus gewusst hätten, dass sie sich auf den Griff zu den Waffen vorbereiten mussten; die Versammlungen der *ḫwān* dienten nicht allein der Rezitation von Gebeten.[23]

Eine religionsgeschichtliche Aufarbeitung des Aufstands von 1871 ist zwar von der Quellenlage her durchaus möglich, steht allerdings bisher noch aus. Wir können jedoch einige vorsichtige generelle Hypothesen zur sozialen Einbettung des mystischen Islam an diesem historischen Wendepunkt der algerischen Kolonialgeschichte aufstellen:

- Den Anführern der *ṭarīqa*, allen voran dem *šayḫ* al-Ḥaddad und seinem Sohn Si al-ʿAzīz, gelang die Bildung einer Allianz mit den alteingesessenen Notabeln des Landes, insbesondere dem vorherigen französischen Alliierten al-Mokrani;
- Über Netzwerke, die vor allem von fahrenden Händlern aus der Oberen Kabylei gestellt wurden, entstand eine überregionale Hemisphäre, deren Einfluss bis nach Constantine und an die tunesische Grenze reichte;
- Gleichzeitig kreierte die Raḥmānīya eine Basis unter den illiteraten Bergbewohnern, vor allem über die Umlenkung eschatologischer Erwartungen – die sich zuvor in eher spontanen Aufständen charismatischer Mahdifiguren entluden – in organisierte, zielgerichtete Aktion.

Der dritte Punkt sollte uns im Zusammenhang mit den *imsebblen* besonders interessieren, zählten doch die rekrutierten Kabylen eben zu dieser letzteren

22 Nicht nur im Kontext des antikolonialen Widerstands müssen einige verbreitete Bilder über die „friedlichen" Sufis, die das religiöse Gesetz nicht allzu ernst nehmen, beiseite gelegt werden. Eine knappe und definitive Auseinandersetzung mit diesen Fragen findet sich bei RADTKE (1994). Als Beispiel für eine *ṭarīqa*, die sich im kolonialen Kontext durchaus mit der Raḥmānīya vergleichen lässt, vgl. die Monografie über die libysche Sanūsīya von VIKØR (1995). Einen konzisen Überblick zu den Fragestellungen und zum Stand der Forschungen vermitteln SEÀN O'FAHEY 1997 und RADTKE 1996.

23 ROBIN 1901, 197.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

Gruppe. In Nordafrika wurde „abgesehen von Persien [...] die Lehre des Mahdismus am schnellsten und umfassendsten angenommen".[24] Schon weit vor der hier behandelten Epoche lässt sich eine apokalyptische Grundstimmung konstatieren, die u.a. als eine Reaktion „auf die Unterminierung von Verwandtschaftsstrukturen"[25] interpretiert werden kann. Messianische Revolten waren vor allem im zentralen Maghreb von Bedeutung. Eine führte etwa zu einem kurzlebigen Staat unter der Führung des Marokkaners Muḥammad al-Aḥrāš Bu Dalī. Er unternahm den *ǧihād* gegen französische Korallenfischer, die erst wenige Jahre zuvor mit dem Dey von Algier einen Vertrag abgeschlossen hatten. Von einer unterirdischen Stimme wurde er zum *ṣaḥib al-waqt*, dem „Herrn der Stunde", erklärt, trieb Steuern ein und führte schließlich mehrere tausend Kabylen bis vor die Tore von Constantine zu einer vergeblichen Belagerung.[26] Seine sozialreligiöse Bewegung folgte damit einem klassischen Muster der Aktion, „deren Stoßrichtung die Zentren der Macht sind", und die sich zumeist an solch hoch gesteckten Zielen verausgabte.[27]

Nach der französischen Landung in Algier 1830 erschienen auf der Bühne der Großen Kabylei in schneller Abfolge *šurafā'* mit solch klingenden Namen wie „Vater des Schwertes", „Vater des Pferdes" und „Vater des Esels", denen es aber nicht gelang, tribale Gräben zu überbrücken und eine effektive, staatsähnliche Organisation zu errichten, die mit Hilfe von Steuern und Aushebungen militärisch in der Lage gewesen wäre, den Franzosen zu widerstehen.[28] Verbindungen zwischen den glücklosen Mahdis und der Raḥmānīya scheinen zwar bestanden zu haben, doch von einer Allianz, durch die den charismatischen Führern personelle und materielle Ressourcen der *ṭarīqa* zur Verfügung gestanden hätten, kann keine Rede sein.[29] Die sollte erst zu einem sehr späten Zeitpunkt zustande kommen. Obgleich die Raḥmānīya schon längere Zeit den französischen Besatzern und den mit ihnen alliierten *imrabḍen* ablehnend gegenüberstand, standen einer aktiven Opposition innere organisatorische Probleme im Weg. Erst 1856 rief Si al-Ḥāǧǧ 'Amar zur Revolte auf, die auch die gesamte Große Kabylei sowie das angrenzende

24 BLOCHET 1903, 114.
25 KIPPENBERG 1990, 14.
26 FÉRAUD 1869.
27 KIPPENBERG 1990, 11.
28 Zu den Aufständen in dieser Periode vgl. ROBIN 1870 und ROBIN 1884. Ich übergehe hier stillschweigend die anderen Regionen Algeriens, die in dieser Hinsicht zum Teil stärker forcierte Entwicklungen durchmachten. Der landesweite Widerstand von 1830 bis 1847, dem Jahr der Gefangennahme 'Abd al-Qādirs, wird von CHARLES-ANDRÉ JULIEN (1979, 64-208) ausführlich behandelt.
29 ROBIN (1870, 353) weist zum Beispiel auf eine enge persönliche Beziehung zwischen dem *šarīf* Muḥammad al-Ḥašimī und der *tamrabeṭ* Lalla Faṭma im Jahre 1849 hin.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

Oued Sahel erfasste und damit den Anlass zur endgültigen „Pazifizierung" durch das französische Militär 1857 lieferte.[30]

Während in der Periode vor der Besatzung wenigstens drei Typen religiöser Anführer in der Region miteinander um Einfluss konkurrierten – *šurafā'*, *muqaddimūn* der Raḥmānīya[31] und „klassische" *imrabḍen*, die sich mitunter auch nicht klar voneinander abgrenzen lassen –, änderte sich diese Situation mit der neuen Ordnung der *Bureaux arabes* entscheidend. Die *imrabḍen* und ihre Schutzrolle für die dörflichen Gemeinschaften waren von den Fakten diskreditiert. Erschwerend kam hierzu ihre Beteiligung am neuen System über das neugeschaffene Amt der *amīn al-umanā'*, die auf Stammesebene eine Mittlerfunktion zur Militäradministration einnehmen sollten.[32] Die *šurafā'* besaßen keine Rückzugsgebiete mehr, aus denen heraus sie ihre Aktionen vorbereiten und organisieren konnten. Einzig und allein die unter dem *šayḫ* al-Ḥaddad sich umstrukturierende Raḥmānīya konnte in dieser Situation ihre überregionalen Verbindungen nutzen und die regionale Basis ausbauen.

III

Eine in den Archiven der *Bureaux arabes* festgehaltene Begebenheit demonstriert, auf welche Weise die Raḥmānīya von ihrer singulären Position profitieren und als ein aus schriftreligiösen Symbolressourcen gespeistes Netzwerk in den illiteraten Dorfgemeinschaften Einlass finden konnte.[33] Ende 1858 zirkulierte in den kabylischen Dörfern ein schriftlicher „Aufruf" von Si Aḥmad at-Tuhāmī [?] aus Mekka.[34] Den *Bureaux arabes* wurde eine, wie es heißt, „weniger energische und explizite Kopie" des Papiers zugespielt, in dem ein Gespräch zwischen Muḥammad und dem Engel Gabriel wiederge-

30 Vgl. ROBIN 1898–1899.

31 Nur ein einzelner Fall belegt eindeutig eine auf den *ǧihād* ausgerichtete Aktivität aus den Reihen einer anderen *ṭarīqa*, der Šāḏilīya, in der Region. Ein *muqaddim* dieses Ordens trat kurz vor dem Aufstand, 1870, als ebenfalls erfolgloser *šarīf* in Erscheinung (ROBIN 1901, 38-43). In der Initiationspraxis kann eine gewisse Nähe zwischen Raḥmānīya und Šāḏilīya konstatiert werden, auch gelten beide Orden als Gemeinschaften, die Gelehrsamkeit und Orthodoxie betonen (HOFHEINZ 1996, Bd. 1, 36f.; mit weiterführender Literatur zur Šāḏilīya).

32 Vgl. HANNEMANN 2003b, xxxviii f.

33 Der größte Teil dieser Archive befindet sich heute im *Centre des Archives Outre-Mer* (CAOM), Aix-en-Provence.

34 Leider ließ sich diese Quelle nicht näher bestimmen; mögliche Varianten des seltenen Namens erscheinen nicht in den einschlägigen Biografielexika. In der o.a. Lesart at-Tuhāmī ist eine Verbindung zu Kreisen in Marokko denkbar, die der Šāḏilīya nahestehen (vgl. VIKØR 1995, 51-53).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

geben wird.[35] Die Bekanntmachung sei nach den Informationen der Offiziere nicht auf die Kabylei beschränkt gewesen. Offenbar erfolgte die Verbreitung der Kopien über die Märkte.[36] Vor allem dieser Umstand lässt auf die Herkunft des Dokuments aus Kreisen der Raḥmānīya schließen, deren Verbindungen nach Ostalgerien in erster Linie über fahrende Händler unterhalten wurden. Von zentralen Treffen der Raḥmānīya, auf denen die Reorganisation der *ṭarīqa* und Strategien gegenüber der Besatzungsmacht beschlossen wurden, berichten die Quellen nur wenige Monate später.[37]

In dem Aufruf prangert Gott durch sein Sprachrohr, den Engel, die Vernachlässigung der religiösen Pflichten seitens der Muslime an, woraufhin Muḥammad sich für seine Gemeinde einsetzt und vor einer drohenden Strafe den vorliegenden Aufruf zur Umkehr verbreiten möchte. Ungerührt fährt der Engel fort und konstatiert auch den moralischen Niedergang: „Dein Volk, oh Muḥammad, isst verbotene Speisen, sie legen falsche Zeugnisse ab und ihre Reichtümer gründen auf der Sünde, ihre Kinder entspringen der Unzucht und der Prostitution; sie verehren die Christen und verachten die gläubigen Leute."[38]

Die einzige Rettung liege unter diesen Umständen in der rechtzeitigen Umkehr, dem reichlichen Opfer von Schafen und der Einhaltung des Fastens. Der Aufruf solle über den Hauseingängen aufgehängt werden und diene dort als Talisman für seine Bewohner, „ob jung oder alt, Mann oder Frau".[39] Die Schriftstücke gelangten in sämtliche Dörfer des Kreises Fort-Napoléon, und man begann überall mit dem außerplanmäßigen Fasten und Schlachten der Schafe. Weihnachten 1858 (= *ǧumādā l-'ūlā* 1275) sprachen mehrere Dorfvertreter im Posten vor und erkundigten sich bei den Offizieren, ob mit der Befolgung der Anweisungen auch keine Unbotmäßigkeit verbunden sei.[40]

Der Erfolg dieses Aufrufs beruht auf mehreren Faktoren. Zum einen spielt das Dokument wie unzählige andere Schriftstücke in der Epoche mit der oben angedeuteten apokalyptischen Grundstimmung, die allerdings im Zuge der Erfahrung der eigenen Ohnmacht gegenüber den Machtverhältnissen aufs Äußerste gesteigert war. Diese Ohnmacht kommt auch in anderen Begebenheiten zum Ausdruck, die in den Archiven erwähnt werden, etwa in dem kursierenden Gerücht, dass eine Impfkampagne der Besatzungsmacht in

35 Im Archivmaterial befindet sich die Übersetzung des Manuskripts durch einen französischen Offizier; Fort-Napoléon, Rapport 1ère quinzaine de Décembre 1858, CAOM 43 I 3.

36 Fort-Napoléon, Rapport mensuel 1859/01, CAOM 43 I 4.

37 Fort-Napoléon, Rapports 2e quinzaine de Mai 1859 & 1ère quinzaine de Juillet 1859, CAOM 43 I 3.

38 Fort-Napoléon, Rapport 1ère quinzaine de Décembre 1858, CAOM 43 I 3. Wörtlich lautet der französische Text „les gens de bien"; vermutlich ist dies eine Übertragung von *ahl al-ḫayr wa-ṣ-ṣalāḥ*, eine geläufige Bezeichnung für Heilige, Religions- und Rechtsgelehrte usw., die sich für das Wohl der Gemeinschaft einsetzen.

39 Ebd.

40 Fort-Napoléon, Rapport 2e quinzaine de Décembre 1858, CAOM 43 I 3.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

der Provinz Constantine zum Verlust der Fortpflanzungsfähigkeit der dortigen Bevölkerung führte.[41] Zum anderen steht die Handlungsanweisung zur Benutzung des Aufrufs in einem eigentümlichen Widerspruch zu dessen moralisierenden Grundton, denn der magische Gebrauch eines Schriftstücks als Talisman galt in den Disputen maghrebinischer Religionsgelehrter – zumindest solange es sich nicht um Zitate aus *qur'ān* und *sunna* handelte – als eine obskure Praxis. In diesem Vorgehen erscheint ein gewisser Pragmatismus der Autoren, die die Verbreitung von Talismanen als Heilmittel anerkennen und sogar im Dienste einer weiteren Propagierung der Botschaft aktiv ausnutzen. Es ist der Pragmatismus pietistischer Missionare, die um des Ziels der Bekehrung willen auch Kompromisse in ihrer dogmatischen Haltung einzugehen bereit sind.[42] Die hier eingeschlagene Verbreitungsstrategie kann hinsichtlich ihrer Effektivität in einer von Handschriften und mündlicher Überlieferung geprägten Umwelt nicht hoch genug bewertet werden.[43] Gut vier Jahrzehnte später konstatierte ein christlicher Missionar aus dem Schwäbischen, wie die Kabylen den mit Schrift bedruckten Arzneiverpackungen größere Heilkraft beimaßen als den Arzneien selbst. Als „echter" Pietist beklagte er allerdings nicht den mangelnden Fortschritt, sondern wünschte sich vielmehr, dass er selber „Kräfte besäße, wie zur Apostelzeit!".[44]

Der Hebel, über den die Raḥmānīya ihre Kräfte in der kabylischen Gesellschaft ausspielen konnte, ruhte auf einem moralischen Ansatzpunkt. Dass die Ungläubigen die Macht in den Händen hatten, war nicht ein bloßer Aspekt göttlicher Seinsbestimmung, sondern lag in der Verantwortung der Menschen, die vom Weg des Glaubens abgeirrt waren. Um sie wieder dahin zurückzuführen, galt es zunächst, das Bewusstsein der individuellen Schuld zu wecken. Die notwendigerweise pragmatischen Anpassungen in der Dok-

41 „Man sagt, in einem Kreis im Osten [...] hätte man den Männern und Frauen an drei Stellen auf dem linken Arm Feuer angelegt. Zunächst gab es eine Anschwellung, anschließend verheilte der Arm, doch das Ergebnis dieser Behandlung war, dass die Männer ihre Kräfte verloren und die Frauen unfruchtbar wurden" (Fort-Napoléon, Rapport 2[e] quinzaine de Juin 1858, CAOM 43 I 3).

42 Hier ist nicht der Ort für eine eingehende Untersuchung der innerhalb der Raḥmānīya vertretenen dogmatischen Auffassungen. Abgesehen davon, dass die Materiallage derartige Ausführungen bisher nur eingeschränkt erlaubt, dürfte die *ṭarīqa* in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts zudem als ein Sammelbecken unterschiedlicher Strömungen gedient haben. An anderer Stelle habe ich auf die Möglichkeit hingewiesen, dass die *imrabḍen* der Kabylei schon Mitte des achtzehnten Jahrhunderts bei einem Beschluss, der oberflächlich besehen der *šarī'a* widerspricht, Detailfragen des islamischen Rechts sorgfältig berücksichtigten (HANNEMANN 2003a, 44f.). Diverse weitere Belege sprechen dafür, dass auch in den Reihen der mystischen *ṭarīqa* die schriftgelehrte Rechtspflege betrieben und weiterentwickelt wurde.

43 Zu den begrenzten Möglichkeiten des handschriftlichen Mediums im Widerstand gegen die Kolonialherrschaft vgl. CHRISTELOW 1990. Das Beispiel zeigt auf, dass die formalen und inhaltlichen Grenzen der durch Christelow kategorisierten Informationsmedien den Akteuren bekannt waren und dass sie danach trachteten, diese zu überwinden.

44 RÖSCH & SCHARPFF 1920, 34.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

trin gingen also mit einem gezielten Einsatz moralischer Vorhaltungen und der Erzeugung von Schamgefühlen einher.[45] Diese ließen sich mit Recht erfolgreich über die stets anrüchigen Komplexe „Geld" und „Sexualität" ansprechen.

Zum Vorwurf der „Unzucht und Prostitution" sprechen einige Beispiele aus der Epoche für sich. Einerseits galten von ihren Männern getrennt lebende Frauen nicht nur bei den *Bureaux arabes* generell als „Unruheherde" und waren Gegenstand von Rechtsreformen.[46] Andererseits war im tribalen Kontext die Provokation einer Gruppe über die Attacke der sexuellen, von den Frauen repräsentierten Sphäre der Ehre ein Beweis von Stärke. An einem Markttag im Frühjahr 1858 erschienen drei Angreifer aus einem verfeindeten Nachbardorf im Dorf Tawrirt Amran und vergewaltigten eine Frau in den Gärten. Auch Heilige waren nicht von solchen Händeln ausgenommen: Ein *amrabeḍ* provozierte die Bewohner seines Dorfes mit der Beleidigung, er habe alle ihre Frauen besessen. Ähnliche Exzesse der Ehre wurden auch von einigen Dorfvorstehern berichtet, die ihre bevorzugte Stellung als Funktionäre der Kolonialmacht in ein Anrecht auf verheiratete Frauen im Dorf ummünzten.[47] Die Ehre solcher Grenzverletzer wird im kabylischen Sprichwort mit der „Ehre des Teufels" gleichgesetzt.[48]

Auch die Akkumulation von Kapital kann – entgegen idealisierten Bildern der vorkolonialen Tauschgesellschaft, wie sie vom frühen Pierre Bourdieu vermittelt wurden[49] – in der Kabylei des neunzehnten Jahrhunderts als ein geläufiger Vorgang angesehen werden. Zinsnahme war eine übliche Praxis, die von islamischen Rechtsgelehrten im Einklang mit dem Gewohnheitsrecht (*'āda*) beurteilt wurde. Bargeld war in den nach außen hin unscheinbaren Dörfern in großen Mengen vorrätig und zirkulierte zu rituellen Anlässen, im freien Handel und in den dörflichen Strafsystemen mit allen ungerechten Erscheinungen, die wirtschaftliche Abhängigkeiten mit sich bringen.[50]

In dem Aufruf wird ein Ausweg aus der Misere genannt: Die Rückkehr auf den Pfad der Religion über das Opfer, sei es in individueller Manier durch superrogatorisches Fasten oder nur scheinbar widersprüchlich mittels

45 HOFHEINZ (1996, Bd. 2, 671-673) liefert einige eindrucksvolle Beispiele aus dem Sudan für diese Vorgehensweise, bei der die emotionalen Bande zum mystischen Anführer straff angezogen wurden.

46 Vgl. HANNEMANN 2003b, xli.

47 Fort-Napoléon, Rapports mensuels 1858/05, 1859/02, 1862/03 und 04, CAOM 43 I 4.

48 Die Konzeptionen der tribalen Ehre in der Kabylei waren schon Gegenstand ausführlicher Untersuchungen, vor allem durch BOURDIEU (1976). Für eine kritische Auseinandersetzung mit Bourdieu und eine Einordnung dieser Konzeptionen in den sozio-historischen Kontext sind die Ausführungen von MAHÉ (2001, 105-117) grundlegend.

49 Vgl. BOURDIEU 1976, 381-384.

50 In der mündlichen Überlieferung, einem Gesang zum Aufstand von 1871, werden „Schulden" ausdrücklich als eine „Ursache des Konflikts" genannt (LUCIANI 1899–1900, 18f.).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

kollektiv begangenem Fleischverzehr (kab. *ṭimešṛeṭṭ*) nach dem Schlachten eines Opfertieres. Die geteilte Mahlzeit war ein zentrales Ritual für die Bestätigung der dörflichen Gemeinschaften und „ein wesentlicher Aufgabenbereich der Dorfversammlung, der ihr Budget ziemlich belastete".[51] Ein Bericht der Administration beklagte 1861 den Sachverhalt, dass wenigstens die Hälfte der kommunalen Gelder für den Kauf entsprechender Opfertiere aufgewendet wurde und die andere Hälfte durchreisenden islamischen Heiligen zugute kam.[52] Wir können uns nur ungefähre Vorstellungen über das Volumen der letzteren Investitionen machen. Im Mai 1870 schätzten Gerüchte die Kollekten von Si al-'Azīz, Sohn des *šayḫ* al-Ḥaddad, anlässlich einer Rundreise durch drei Stämme im Kreis Fort-Napoléon auf 15 000–20 000 Francs.[53] Eine Vergleichszahl deutet an, in welchem Ausmaß innerhalb von zwei Jahrzehnten die Opferbereitschaft gegenüber der Sache des Glaubens gestiegen war: 1849 betrug das gesamte Barvermögen der bedeutenden Heiligenniederlassung von Si Aḥmad u Driss gerade 1 500 Francs.[54] In einer korrumpierten Welt, in der traditionelle Heilige, politische Anführer, Geldverleiher und französische Offiziere an einem Strang zu ziehen schienen, wandten sich große Teile der Gesellschaft einem vertrauten Modell im neuen Kleide zu: Der vor allen Augen sichtbaren Opferhandlung als Erneuerung der Gemeinschaft, einer Gemeinschaft, die nun aber flächendeckend die alten Grenzen der Dörfer überschritt und zur islamischen Gemeinschaft Bezug aufnahm, von den *ḫwān* der Raḥmānīya im tunesischen Nefta bis hin zu durchwandernden „Derwischen" aus dem arabischen Hafenstädtchen Yanbo.[55]

IV

Es ist nun an der Zeit, die gesammelten Fakten zusammenzufassen und auf ihre Aussagekraft hinsichtlich der Rolle der Religion bei dem Einsatz der *imsebblen* im antikolonialen Widerstand zu befragen. Wir haben gesehen, dass der Aufstand von 1871 nicht über Nacht kam, sondern auf einem fruchtbaren Boden eschatologischer Ängste und moralisch gefärbter Erklärungsansätze fußte. Diese fanden ihre Bestätigung in massiven Formen von

51 MAHÉ 2001, 91.

52 Dra el-Mizan, Rapport mensuel, 1861/03, CAOM 42 I 4. Bei der *ṭimešṛeṭṭ* handelt es sich mit Sicherheit um ein älteres Ritual, das aber angesichts seiner Bedeutung in einigen Zusammenhängen durch islamische Heilige besetzt wurde. Die Verknüpfung von kommunalem Fleischopfer und dem Opfer für die Repräsentanten der Religion ist ein ebenso prominentes Thema in den unzähligen Anekdoten über die *ṭimešṛeṭṭ* wie die Frage der gerechten Verteilung.

53 Fort-Napoléon, Rapport trimestriel 1870/02, CAOM 43 I 6.

54 ROBIN 1884, 16.

55 Vgl. BLOCHET 1903, 115.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

Ämtermissbrauch und Ungerechtigkeiten, die aus den Inkompatibilitäten des kolonialen Verwaltungssystems mit den tribalen Konzeptionen der Ehre und der ehemaligen politischen Organisation der Dörfer herrührten. Die Protagonisten der Moral und der Aktion waren zumeist schriftkundige, also gelehrte Vertreter eines für damalige Verhältnisse durchaus orthodox zu nennenden sunnitischen Islam mystischer Prägung. Es wäre ein Leichtes, unter diesen Voraussetzungen zu postulieren, dass die oben behandelte Hinwendung zum Opfer eine Hinwendung zum Islam beinhaltet und im nächsten Schritt zu meinen, einen weiteren Beleg für die eingangs erwähnte spezifische Disposition zur Gewalt im Islam gefunden zu haben. Ist der Schritt vom religiös-moralisch motivierten Opfer zur extremen Form des Selbstopfers aber wirklich so einfach zu vollziehen?

Wir sahen die Rolle der Religion in diesem Zusammenhang vor allem in der mentalen Einstimmung der Opfergänger auf das kommende Drama: Sie leistet die entscheidende Hilfestellung bei der Loslösung der Kombattanten aus ihren verwandtschaftlichen Beziehungen, sie vermittelt die Konzeption des Märtyrertodes und damit des Paradieses als zukünftigem Aufenthaltsort, ihre Vertreter ritualisieren und dirigieren den Ablauf. Das Dahingeben des eigenen Lebens folgt aber dennoch im Falle der *imsebblen* einem Muster, das genauer besehen weder den Attentaten der Assassinen noch der auf die Spitze getriebenen Symbolisierung des Selbst und der Welt durch moderne Terroristen entspricht.

Im zweiten Buch der Makkabäer wird uns Rasi, einer der wenigen Selbstmörder des Alten Testaments, als ein religiöser und vor allem aber prinzipienfester Mensch geschildert, „der sich schon vor der Zeit der Religionsvermischung offen für das Judentum entschieden" habe und sich dann der Gefangennahme durch einen übermächtigen Feind im Freitod entzieht. Sein Prinzip war das der „Ehre", die kein künftiges unwürdiges Dasein in den Verliesen des Feindes zulassen kann. Diese Ehre wirkt so überzeugend, dass ihm – trotz des blutigen Spektakels, von dem sein Ende gezeichnet ist – eine moralische Verurteilung seines Handelns erspart bleibt und einige Christen heute große Probleme bei der Auslegung dieser Passage haben.

Kehren wir mit dieser Geschichte als Hilfsmittel zur Motivationsforschung in der Hand in die Kabylei zurück, so stellen wir fest, dass die Ehre Rasis nur wenig mit der dortigen tribalen Ehre gemein hat, die von Stärkebeweisen und gegenseitigen Herausforderungen gespeist wird und darob leicht den Boden ethisch-moralischer Prinzipien verlassen kann. Genauso wenig Gemeinsamkeiten mit den alltäglichen Auseinandersetzungen im Kontext der kabylischen Ehre besaß auch, wie wir sahen, der Kampf der *imsebblen* – er wurde formal von diesen abgesondert und mit einer spezifischen Prozedur versehen. Die wesentliche Analogie von Rasi und den *imsebblen* liegt aber im Sieg jenes Prinzips, das bei Rasi sein individuelles Schicksal, bei den *imsebblen* das kollektive Erleben regiert: Im rechtzeitigen, selbstbe-

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

stimmten Tod erwartet uns etwas Besseres als im schleichenden Dahinsiechen unter unwürdigen Verhältnissen. Es ist kein religiöses, sondern vielmehr ein „humanistisch-politisches" Ideal, von dem die Akteure angeleitet wurden, ausgedrückt in der bedingungslosen Konsequenz, die Bestimmung über das eigene Leben oder das der Gemeinschaft nicht durch Tatenlosigkeit in fremde Hände zu übereignen. Wenn Kippenberg Rasis Selbstopfer in Beziehung zum „Sterben für das Vaterland" setzt, das in griechischen „autonomen Bürgergemeinden" idealisiert wurde, erkennen wir deutlich, wie fließend die Übergänge von politischen zu theologischen Konzeptionen verlaufen.[56] Die Umkehrung des humanistisch-politischen Prinzips durch die Auslöschung des eigenen Lebens besitzt allerdings eine eigene Ironie.

Die Aufgabe der Raḥmānīya gegenüber den *imsebblen* kann zutreffend als Wegbereiter und Hilfesteller bei einer existenziellen Entscheidung charakterisiert werden. Die Motivation der Akteure wurde von den Vertretern des mystischen Islam aufgegriffen, in religiös gefärbtes Vokabular übertragen und weiter ausgestaltet, in einen dramaturgischen Zusammenhang mit den Motiven des Jüngsten Tags und des Paradieses gestellt. Diese Symbolisierung der Motivation – in anderen Kontexten auch meist fälschlich „Gehirnwäsche" genannt – dürfte wahrscheinlich bei der Entwicklung der für die Tat erforderlichen Haltung, der „Konsequenz", förderlich gewesen sein. Nur wenig deutet aber auf eine intensive psychologische Vorbereitung wie etwa im Falle palästinensischer Selbstmordattentäter hin.[57] Die ursächliche Motivation der Akteure in der Kabylei befand sich – soweit dies angesichts fehlender Selbstzeugnisse vermutet werden kann – nicht am Ende ihres Weges, sondern in den Widersprüchen ihrer Ideale und den faktischen Erfahrungen, kurz, in ihrem Erleben der Verhältnisse.[58]

Literatur

BLOCHET, EDGAR, Le messianisme dans l'hétérodoxie musulman, Paris 1903.

BOURDIEU, PIERRE, Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabylischen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1976.

CHRISTELOW, ALLAN, „Oral, Manuscript, and Printed Expressions of Historical Consciousness in Colonial Algeria", in: Africana Journal 15 (1990), 258-275.

CLANCY-SMITH, JULIA A.: „Between Cairo and the Algerian Kabylia: the Rahmaniyya *tariqa*, 1715–1800", in: DALE F. EICKELMAN & JAMES PISCATORI (Hg.), Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination, London 1990, 200-213.

56 KIPPENBERG 1991, 208.

57 Vgl. HASSAN 2001.

58 Dieser Artikel ist meinem Onkel, dem Bremer Künstler Bernd Uiberall (1943–2003), gewidmet.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

DALLET, JEAN-MARIE, Dictionnaire Kabylerançais: Parler des At Mangellat, Algérie, Paris 1982.

FÉRAUD, CHARLES, „Les chérifs kabyles de 1804 et 1809", in: Revue africaine 13 (1869), 211-224.

GENEVOIS, HENRI ET AL. (Hg.), Monographies villageoises: At-Yanni et Taguemount-Azzouz (Collection Bilingues; Monographies villageoises 1), Paris 1995.

HANNEMANN, TILMAN: „Familienstiftungen in der Großen Kabylei und im Maghreb (18./19. Jh.): Islamische Rechtsnormen und lokaler Rechtspluralismus", in: Der Islam 80 (2003a), 32-45.

— „La mise en place du droit kabyle dans l'Algérie coloniale (1857–1868)", in: HANOTEAU ET AL. 2003, xxxi-lxxiv (HANNEMANN 2003b).

HANOTEAU, ADOLPHE; ARISTIDE LETOURNEUX, ALAIN MAHÉ & TILMAN HANNEMANN (Hg.), La Kabylie et les coutumes kabyles, 3 Bde., Paris ^{3}2003.

HASSAN, NASRA, „An Arsenal of Believers: Talking to the 'human bombs'", in: The New Yorker, 19. November 2001.

HOFHEINZ, ALBRECHT, Internalising Islam: Shaykh Muḥammad Majdhūb, Scriptural Islam and Local Context in the Early Nineteenth-Century Sudan, 2 Bde., Dissertation, Universitetet i Bergen 1996.

JULIEN, CHARLES-ANDRÉ, Histoire de l'Algérie contemporaine, Band 1, Paris 1979.

KERMANI, NAVID, Dynamit des Geistes: Martyrium, Islam und Nihilismus, Göttingen 2002.

KIPPENBERG, HANS G.: „Art. Apokalyptik / Messianismus / Chiliasmus", in: HUBERT CANCIK, BURKHARD GLADIGOW & MATTHIAS LAUBSCHER (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. 2. Apokalyptik Geschichte, Stuttgart etc. 1990, 9-26.

— Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft. Heidelberger Max-Weber-Vorlesungen 1988, Frankfurt a. M. 1991.

LAOUST-CHANTRÉAUX, GERMAINE, Kabylie coté femmes: La vie féminine à Aït-Hichem, 1937–1939, Aix-en-Provence 1990.

LEWIS, BERNHARD, Die Assassinen: Zur Tradition des religiösen Mordes im radikalen Islam, München etc. 1993.

LUCIANI, JEAN DOMINIQUE: „Chansons kabyles de Smaïl Azikkiou", in: Revue africaine 43, 44 (1899–1900), (43) 17-33; 142-171; (44) 44-59.

MAHÉ, ALAIN, Histoire de la Grande Kabylie, XIXe–XXe siècles: Anthropologie historique du lien social dans les communautes villageoises, Saint-Denis 2001.

O'FAHEY, REX SEAN, „Pietism, Fundamentalism and Mysticism: An Alternative View of the 18th and 19th Century Islamic World", in: GEIR ATLE ERSLAND, EDGAR HOVLAND & STÅLE DYRVIK (Hg.): Festskrift till Historisk institutts 40-års jubileum (Historisk institutt Universitetet i Bergen Skrifter 2), Bergen 1997, 151-166.

RADTKE, BERND, „Warum ist der Sufi orthodox?", in: Der Islam 71 (1994), 302-307.

— „Sufism in the 18th Century: An Attempt at a Provisional Appraisal", in: Die Welt des Islams 36 (1996), 326-364.

RANDON, JACQUES LOUIS CÉSAR ALEXANDRE, Mémoires du Maréchal Randon, 2 Bde., Paris 1875.

RINN, LOUIS, Marabouts et Khouan: Études sur l'islam en Algérie, Alger 1884.

ROBIN, JOSEPH NIL, „Histoire d'un chérif de la Grande Kabylie", in: Revue africaine 14 (1870), 349-362.

— „Les Imessebelen", in: Revue africaine 18 (1874), 401-412.

— Histoire du Chérif Bou Bar'la, Alger 1884.

— „Notes et documents concernant l'insurrection de 1856–1857 de la Grande Kabylie", in: Revue africaine 42, 43 (1898–1999), (42) 310-321; (43) 41-77, 204-229, 321-338.

— L'insurrection de la Grande Kabylie en 1871, Paris 1901.

— „Le bey Mohammed ben Ali ed-Debbah", in: ROBIN & MAHÉ 1998, 61-71 (= ROBIN 1998a).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

— „Les Oulad ben Zamoum", in: ROBIN & MAHÉ 1998, 135-154 (= ROBIN 1998b).
ROBIN, JOSEPH NIL & ALAIN MAHÉ (Hg.), La Grande Kabylie sous le régime turc. Présentation et notes de Alain Mahé, Saint-Denis 1998.
— (Hg.): Notes historiques sur la Grande Kabylie de 1830 à 1838. Présentation de Alain Mahé, Saint-Denis 1999.
RÖSCH, FRITZ & PAULUS SCHARPFF (Hg.), Mit der Seele erschaut: Briefe und Tagebuchblätter des Kabylenmissionars, Nürnberg 1920.
VIKØR, KNUT S., Sufi and Scholar at the Desert Edge: Muḥammad b. ʿAlī al-Sanūsī and his Brotherhood, London 1995.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

Museen. Tempel. Opfer.

Profane Räume und sakrales Erbe*

SABINE OFFE

Ich trat in dieses Heiligtum, und meine Verwunderung überstieg jeden Begriff, den ich mir gemacht hatte. Dieser in sich selbst wiederkehrende Saal, in welchem Pracht und Reinlichkeit bei der größten Stille herrschten, die blendenden Rahmen, alle der Zeit noch näher, in der sie verguldet wurden, der gebohnte Fußboden, die mehr von Schauenden betretenen als von Arbeitenden benutzten Räume gaben ein Gefühl von Feierlichkeit, einzig in seiner Art, das um so mehr der Empfindung ähnelte, womit man ein Gotteshaus betritt, als der Schmuck so manches Tempels, der Gegenstand so mancher Anbetung hier abermals, nur zu heiligen Kunstzwecken aufgestellt schien.

Goethes Erinnerung an einen Besuch in der Dresdner Gemäldegalerie bestätigt eine oft konstatierte Affinität zwischen „Heiligtum", „Gotteshaus", „Tempel", sakralen Räumen also, und dem profanen Museum. Das ist keineswegs selbstverständlich, sind doch Museen Gebäude, die nicht zur höheren Ehre Gottes oder der Götter, sondern für eine sich in doppeltem Sinne bildende bürgerliche Öffentlichkeit eingerichtet wurden. Museen entstehen im Prozess der Aufklärung. Sie sind eine Institution, die Räume nicht nur für Ausstellungen, sondern für öffentliche Debatten über Wissens- und Wertebestände bürgerlicher Kultur, über Vernunft und Legitimation politischer und religiöser Autoritäten bereitstellt. Ihre Entstehung und Einrichtung ist Teil gesellschaftlicher Selbstverständigung über die Konstruktion und Rekonstruktion von Vorstellungen über Glauben und Aberglauben, Kunst und Wissenschaft, Geschichte und Gedächtnis. Sie sind durchaus keine Gotteshäuser, sondern moderne Institutionen, die den Geltungsanspruch von Religion, deren Anspruch auf die Besetzung einer Position verbindlicher Wahrheit, der Kritik aussetzen.

Die Reminiszenz des Sakralen, die Goethe beim Betreten des Museums verzeichnet, verweist jedoch auf die komplexere Genealogie der Institution. Zwar entstehen Museen im Verlauf und als Ergebnis von Erosion und Substitution der Autorität religiöser (und feudaler) Einrichtungen. Aber sie lösen

* Für Hans G. Kippenberg mit Dank für viele Anregungen und für langjährige Unterstützung meiner Museums- und anderer Projekte in und außerhalb der Universität Bremen.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

religiöse Einrichtungen nicht nur ab, sondern sie treten in einem mehrfachen Sinne deren Erbe an.

Zum einen sind Kirchen, Tempel, Klöster, „Heiligtümer" aller Art seit jeher nicht lediglich „Gotteshäuser", Räume jenseits der profanen Welt, sondern sie sind Museen *avant la lettre*, in denen neben den Gläubigen auch die Neugierigen ihrer Schaulust an kultischen Merkwürdigkeiten aus den Kunst- und Wunderkammern der einheimischen Religion und an ganz profanen Merkwürdigkeiten aus exotischen Weltgegenden frönen konnten.

Einige Kirchen besaßen riesige Eier, Zähne und Knochen, die an Mauern und Decken aufgehängt waren. Beispiele dafür sind das Horn des Einhorns von Saint-Denis auf seiner Säule; drei „Zähne eines Riesen", die im vierzehnten Jahrhundert in der Kirche der Annunziata in Trapani ausgestellt wurden (der Rest des Riesen war Boccaccio zufolge zu Staub zerfallen); zwei Walrippen, die der Schlosskirche zu Allerheiligen in Wittenberg im Jahre 1331 vom Herzog von Pommern geschenkt worden waren; sowie die unzähligen Straußeneier, die zum Standardrepertoire solcher Ausstellungen gehörten.[1]

Mit der Erfindung des bürgerlichen Museums wurde das ehrfürchtige Staunen angesichts solcher Beispiele für die Vielfalt von Gottes Schöpfung auch in den Gotteshäusern zunehmend säkularisiert, auch sie wurden, wie Museen, Ziele eines internationalen Tourismus bürgerlicher Bildungseliten.

Zum anderen beerben Museen seit dem ausgehenden achtzehnten Jahrhundert die Häuser Gottes bekanntlich auch in durchaus nicht-metaphorischem Sinne: Das Eigentum von Kirchen und Klöstern wird mit den Bilderstürmen in der Folge der Französischen Revolution in großem Umfang Raubgut und Beute der Museen und damit zu dem, was die Repräsentanten der Institution bis heute unter der Bezeichnung „Sammlung" gern verharmlosen. Weniger revolutionär als kommerziell, aber ebenfalls sehr ertragreich für Museen, ist der im neunzehnten Jahrhundert einsetzende Gütertransfer zwischen Museen, Kunstmarkt und -mäzenaten und kirchlichen Einrichtungen, in dem Liebe zur Kunst mit Geschäftssinn, Frömmigkeit mit Habgier und andere Leidenschaften je nach Situation wechselseitig kooperieren oder konkurrieren können. Die scheinbare Profanierung kirchlicher Güter, die diesen Weg nehmen, wird wieder aufgehoben, wenn sie mit der Exposition im Museum erneut dem Tausch entzogen werden. Aus sakralen mutieren sie zu profanen Reliquien und werden als solche in neue, aber ebenfalls kultische Praktiken eingebettet.

Denn in einem dritten Sinne sind Museen nicht nur Erben (legitime und illegitime) von „Gotteshäusern" und Heiligtümern, die zu Teilen deren funktionale und materiale Hinterlassenschaften übernehmen, sondern treten als Rivalen auf, verdrängen die Kirchen aus zentralen gesellschaftlichen Positionen, die sie nun ihrerseits usurpieren. Die profanen Museen werden selbst Orte kultischer Handlungen und Erfahrungen, die geschütztes, geheiligtes

1 DASTON & PARK 2002, 93.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

Privileg von Kirchen und Tempeln gewesen waren. Museumsbauten übernehmen zentrale Konzepte sakraler Architektur, die, wie das Eingangszitat zeigt, ihnen nicht äußerlich, bloße Fassade, bleiben, sondern Verhalten, Wahrnehmung und Empfindungen der Besucher steuern. Diese sakralen „Raumprogramme", wie ich sie in Anlehnung an Aby Warburgs Bildprogramme nennen will, lassen sich beschreiben und lesen als eine kulturelle Praxis, die die Bedeutung von Museen über ihre Funktion als Ausstellungsorte hinaus erschließbar macht. „Raum" bezeichnet im Folgenden weder nur physische Räume noch lediglich soziale Konstruktionen, sondern das Ergebnis einer Wechselwirkung zwischen der Materialität des einen und den Erfahrungen, die Subjekte damit machen im Prozess von Praktiken der Bebauung, der Begehung, der Wahrnehmung, der Benennung, der Inszenierung von Ritualen.

Die soziale und materiale Konstruktion von traditionell *sakralen* Räumen ist zunächst und vor allem ausgerichtet auf die Unterscheidung und Abgrenzung von *profanen*. Sie markiert Machtverhältnisse, entscheidet über Inklusion und Exklusion von Gläubigen und Nicht- oder Andersgläubigen. Am Beispiel christlicher Sakralbauten ebenso wie an denen anderer religiöser Traditionen lässt sich zeigen, dass das Ziel topografischer und gesellschaftlicher Markierungen zunächst die Standortwahl bestimmt. Kirchen und Tempel besetzen das Zentrum von Dörfern und Städten oder werden an prominenten ex-zentrischen Orten errichtet, die von der Natur wie dafür vorgesehen erscheinen, auf einem Hügel oder Berg, in Grotten oder Hainen. Himmelwärts ragende Türme oder monumentale Kuppeln unterscheiden sakrale Gebäude architektonisch von profanen Wohnbauten, drängen sich der Wahrnehmung unübersehbar auf, dienen der lokalen Orientierung bis heute. Hohe Schwellen grenzen sakrale Innenräume ab gegen profane Außenräume. Deren Überschreiten oder Überwindung ist bereits Teil einer rituellen Transformation, einer Passage, und Voraussetzung für eine veränderte Selbst- und Raumerfahrung. Das symbolische Programm sakraler Räume verweist die Lebenden auf ein Jenseits der profanen Welt und vergänglicher Körper, bildet Zentren, in denen transzendentes „Heiliges" und empirische Realität einander berühren und in den Rahmen kosmogoner Ordnungsvorstellungen gestellt werden. Ob das Kreuz, der menschliche Körper oder geometrische Modelle der Welt das Maß für den Grundriss sakraler Räume bilden, immer setzen sie die Orientierung auf eine räumliche und symbolische Mitte, die ihre Außenansicht charakterisiert, im Innenraum fort. In christlichen Kirchen bilden Altar und Kreuz das räumliche Zentrum ebenso wie das des religiösen Weltbildes, die Passion Jesu. Das Opfer des Gottessohns ist Vorbild und Sinnbild individueller und kollektiver Leidenserfahrungen und Lebensvorstellungen. Die Bereitschaft zum Opfer – in der Askese, der Nächstenliebe, aber auch im Martyrium – wird im rituellen Vollzug des Abendmahls bestätigt. Die Erzählung von Opfern und Opferungen als Ursprungsmythos von

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

Kultur bleibt auch dort, wo das Opfer Jesu als stellvertretendes und damit mythische Gründungsopfer überwindendes gedeutet wird, im Zentrum christlicher Überlieferung erhalten. Den Gläubigen ist die Aufgabe der Leidensnachfolge übertragen. Bereits im frühen Christentum werden Altäre über Gräbern christlicher Märtyrer errichtet, fundiert das Gedenken an die Opfer die Identität der religiösen Gedächtnisgemeinschaft.[2]

Das symbolische Zentrum, das das (abwesende) „Heilige" einnimmt, materialisiert sich in der Anlage und Ausstattung sakraler Räume. Gläubige und Priester folgen der Orientierung in Liturgie und Ritual, in Prozessionen, auf Kreuzwegen, durch Gebete, Kniefall, Priesterzeremonien. Solchen Ritualen kommt bei der Konstitution von Räumen als Erfahrungsräume, seien sie profane oder sakrale, eine hervorragende Rolle zu, denn Rituale vermitteln zwischen materialem Raum und menschlichen somatischen, kognitiven, emotionalen Erfahrungen. Sie markieren und begrenzen einen Raum, innerhalb dessen besondere Regeln gelten, und schaffen öffentlich sichtbare Bedeutung, die sie performativ in Szene setzen. Die körperliche Beteiligung am Ritual im Raum bestätigt die Beziehung zwischen Beteiligten und Erfahrung oder Ereignis als eine eindeutig affirmative. Die neuere Ritualforschung sieht Rituale nicht in erster Linie als Ausdruck von (Glaubens-) Überzeugungen, also als authentische Repräsentation innerer Überzeugungen. Vielmehr lassen sie sich ganz unabhängig davon lesen, denn die körperliche Teilnahme allein setzt bereits kulturelle Bedeutungen, die ohne den Akt der Teilnahme nicht existieren würden. Was immer diejenigen, die zu Altären strömen oder vor Heiligenbildern niederknien, dabei glauben oder nicht glauben mögen – zu sehen ist, dass sie mitmachen. Rituale demonstrieren Konsens.

Die Möglichkeiten räumlicher Symbolisierungen heiliger Orte sind variantenreich, aber doch begrenzt. Licht und Dunkel, Schrein und Altar, auf- oder absteigende Treppen, Dome, Türme und Katakomben, Säulen und Podeste bilden ein sich wiederholendes Repertoire in der europäischen und außereuropäischen Repräsentationsgeschichte von Religionen. Sowenig sich daraus auf fundamentale Gemeinsamkeiten der Religionen, anthropologisch existenzielle Religionsbedürfnisse oder eine Universalität der Erfahrung des „Heiligen", wie sie die ältere Religionsphänomenologie voraussetzte, schließen lässt, sowenig würde allein die Übernahme oder Inanspruchnahme dieses Repertoires rechtfertigen, Museen kurzerhand als sakrale Räume zu bezeichnen. Es kommt vielmehr darauf an, diese Raumprogramme auf ihre jeweiligen historisch und kulturell spezifischen Aktualisierungen zu befragen. Erst im Kontext einer situationsbezogenen Deutung lässt sich der kulturelle Sinn der Verwendung und des Einsatzes solcher Raumprogramme und -programmatik verstehen. Anders gesagt: das Erbe sakraler Raumprogramme, das das bürgerliche Museum übernimmt, verweist nicht auf die Konstanz ihrer Be-

2 HOFFMANN-CURTIUS 1989, 283.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

deutungen, sondern darauf, dass sie geeignet sein könnten, veränderte Welt- und Selbstdeutungen im Medium des Vertrauten zu vermitteln.

Übersiedeln mit der Aufklärung *Tremendum* und *Faszinosum* des „Heiligen" aus den Tempeln in die profanen Räume des Museums? Welche Elemente sakraler Architektur werden von Museumsbauten übernommen und in welcher Weise kodieren diese deren traditionelle Botschaften neu, entwickeln eine eigene Semantik? Welche Affinitäten und Differenzen zwischen sakralen Räumen und den profanen des Museums lassen sich ausmachen? Diesen Fragen gehe ich im Folgenden am Beispiel von drei Museen nach, deren erstes am Anfang der Konzeptualisierung bürgerlicher Museen stand, deren zweites deren Höhepunkt und Ausformulierung bildet, und deren drittes diese heute rückblickend infrage stellt. Das erste Beispiel ist Etienne Boullées Museumsentwurf von 1783, das zweite Schinkels „Altes Museum" von 1830, das dritte Daniel Libeskinds Jüdisches Museum in Berlin.[3]

I

Etienne Boullées Vision gebliebener Museumsentwurf von 1783 steht, wie gesagt, am Beginn der bürgerlichen Museumsidee und nimmt charakteristische Elemente sakraler Raumprogramme auf. Die Außenansicht zeigt einen gewaltigen quadratischen Bau, dessen diagonale Achsen außen von hoch aufragenden Säulen markiert werden. Säulenarkaden vor den Außenfronten vermitteln zwischen Innen und Außen, eine leicht ansteigende, sich nach oben verjüngende Freitreppe bestärkt die dominierende Funktion des Baus gegenüber dem Stadtraum. Seinen Standort hätte man sich zweifellos im Zentrum der Stadt vorzustellen, benachbart zu Schloss und Justizpalast, einen offenen zentralen Platz dominierend.

Im Innern ist dem quadratischen Grundriss ein fast das gesamte Volumen einnehmender Kuppelbau im Stil des römisch-antiken Pantheons eingezeichnet, der als Ruhmestempel zur Aufnahme der Statuen berühmter Männer vorgesehen war. Der Entwurf lässt erkennen, dass das Gebäude ein hierarchisches Arrangement von Räumen und Passagen inszeniert. Innen und außen strebt alles nach oben, die Säulen der Außenfront, die sich wölbende Kuppel des Pantheons und die axial-symmetrisch aufwärts führenden Treppen. Mitte und Ziel bildet die gewaltige Kuppel, in deren Zentrum durch ein Opaion Licht in den Raum fällt.

Gebäude und Räume dieses Museums sind Bühne einer Aufführung von Ritualen. Die Entwurfszeichnungen von Boullée zeigen

3 Zu Konstruktion und Dekonstruktion des bürgerlichen Museums bei Boullée und Libeskind vgl. auch OFFE 2000, Kapitel 4.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

eine zusammenströmende Menschenmenge, die über gewaltige Treppenanlagen weit übermenschliche, auf mächtigen, vielfach gegliederten Brandaltären lodernde Opferfeuer passiert. Nach dieser Passage erhält das Publikum Zugang zum zentralen, überkuppelten, vom einbrechenden Licht nur halb und halb erhellten Innenraum.[4]

Der Regie der Körper und des Lichts entspricht die Regie der Blicke, die sich auf das Licht des Opaion in der Kuppel richten. Architektur und Körperbewegungen, der Standort des Museums (im Zentrum der Stadt), das Äußere des Gebäudes, der Innenraum, die Kuppel, das Kollektiv und individuelle Körper bilden ein konzentrisches System der Repräsentation. Es suggeriert Einheit und Übereinstimmung von individueller, kollektiver und kosmischer Ordnung. Im Blick auf das Opaion, in den Himmel, weiß sich das historische Subjekt mit der Gattungsgeschichte vereint.

Boullées Entwurf eines Museums lässt sich lesen als Übernahme und Transformation zahlreicher Elemente eines Programms, wie ich es oben für sakrale Räume skizziert habe, sein Museum lässt sich als Erbe in diese Herkunftsgeschichte einrücken. Aber das Zentrum dieses Museums ist leer. Kein Kreuz, keine Statue dienen der Markierung. Nicht eine für die soziale Gemeinschaft verbindliche zentrale Instanz, seien es Götter, Gott, König, Helden, wird hier gefeiert, sondern in der von den Räumen vorgegebenen Aufwärtsbewegung wird in der gemeinsamen Orientierung von Blicken und Körpern alles einer zentralen Leerstelle zugeführt.

Dennoch bildet auch in Boullées Museum das leere Zentrum einen Raum der Verheißungen. An prominenter Stelle der Passagen, auf „zweimal vier monumentalen Pyramidenstümpfen brennen die Opferfeuer",[5] an denen alle Wege vorbeiführen. Auch hier wird, wie in den „Heiligtümern", die *communio* zwischen Lebenden und Toten, die Überwindung der Differenz zwischen Individuum und Gemeinschaft über die Einführung des Opfers ermöglicht. Das Museum ist, so der Religionswissenschaftler Klaus Heinrich, ein „kristallinischer Totentempel von unmenschlichem Ausmaß, [...] von halb von Feuer erhellten, halb von Rauch verdunkelten Säulenreihen überwacht", der, wie die Skizzen erkennen lassen, die eingezeichneten kleinen menschlichen Körper steinern überwältigen würde. Der Museumsraum evoziert Bilder mythischer Opferkulte. Mit diesen wird die Schuld der Gattung in den Raum des Museums hineingenommen, deren rituelle Bewältigung im Opfer der Gemeinschaft Sinn und Erlösung, die Überwindung alles Trennenden verheißt. Auch Boullées Museum bewahrt mithin die zentrale Position und Faszination – religiöser? – Opfererzählungen.

Nun ließe sich einwenden, diese Deutungen seien sehr spekulativ, weil Boullées Museum nicht gebaut wurde. Man könnte die Entwürfe vielleicht lesen als eine pompöse, aber lediglich ästhetisch-fiktionale Re-Inszenierung sakraler Raumprogramme, die das Opfer nur noch als Kulisse verwendet. Ich

4 FLIEDL & PAZZINI 1996, 133 und *passim*.
5 HEINRICH 1980, 7.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

meine jedoch, dass Boullées Entwurf eines Raumprogramms, das Elemente von sakraler Architektur nicht nachahmt, sondern neu kombiniert, sich lesen lässt als ein Skript, das in den politischen und militärischen Opferkulten der Folgezeit realisiert wurde. Denn wenige Jahre nach der Entstehung von Boullées Museumsvision lässt sich am Beispiel der Opferkulte während und nach der Französischen Revolution ermessen, welche zentrale Rolle für die Selbstlegitimation der (nach)revolutionären Gesellschaft sie einnehmen. Kathrin Hoffmann-Curtius hat in ihrer brillanten Untersuchung über „Altäre des Vaterlandes", der ich hier folge, gezeigt, wie Elemente sakraler Opfersemantiken seit der Französischen Revolution für Heldenkulte übernommen und neu kodiert wurden. Mit der Errichtung des „autel de la patrie" auf dem Champ de Mars wurde bereits am 14. Juli 1790 die „Fête de la Fédération" gefeiert. Diese Feier war noch wesentlich katholisch geprägt, der Schwur für Verfassung und Nation wurde auf die Bibel geleistet, 400 000 Franzosen – darunter zwei Drittel der Pariser Bevölkerung – nahmen daran teil, 200 Priester und der Bischof von Autun, Talleyrand, zelebrierten die Messe. Noch war auch der König dabei und leistete seinen Eid.

Das Raumprogramm, das der vaterländische Altar inszeniert, entspricht, so meine ich, durchgehend dem skizzierten Modell Boullées: eine Treppen-Passage, die von vier Seiten zur Höhe des Altars führte, wurde flankiert von vier Sockeln, auf denen Opferschalen standen. Die Indienstnahme von Opferkulten entsprach dem Bedarf an der Erfindung einer Genealogie und Geschichte für die nachrevolutionäre Gegenwart, die die Zeit neu berechnen und den Raum neu besetzen wollte. Zwar wurden die Symbole der Unterdrückung, darunter die traditionellen Orte der Religion, die Kirchen, zu Zielen eines wütenden und weitreichenden Ikonoklasmus. Aber die massenhaften Enthauptungen von Skulpturen brachten mit der Zerstörung sakraler Bilder auch deren fortwirkende Macht zur Darstellung, und die Macht des Sakralen kehrte wieder in den Altären und Kulten für das Vaterland – und in der Erfindung der Museen. Das erste bürgerliche Museum Frankreichs wurde zwar in einem Profanbau, im Louvre, 1793 eingerichtet, auf dem Höhepunkt der *terreur*. Aber im Zentrum des zentralen Museumssaals stand auch hier eine Opfererzählung. In einer Vitrine wurden die Insignien der Monarchie ausgestellt, deren Träger der enthauptete König gewesen war. Damit waren im Raum des Museums, das diese Beute zum unantastbaren Schaustück transformierte, Erinnerung, Schrecken und Faszination der Opferungen durch die Guillotine implizit gegenwärtig. Der Schauder, den sie ausgelöst haben mögen, wird dem heiligen Schauder nicht unähnlich gewesen sein – das Repertoire menschlicher Gefühle ist vielleicht so begrenzt wie das Repertoire sakraler Raumprogramme.

Die katholische Semantik der ersten Massenveranstaltung von 1790 tritt in den Jahren darauf zurück. Seit 1792 hieß es in der Verfassung, es seien im ganzen Land Altäre aufzustellen mit der Inschrift: „Le citoyen naît, vit et

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

meurt pour la patrie". Die Altäre wurden Orte des Helden- und Märtyrergedenkens für die in den Revolutionskriegen Gefallenen, „der vaterländische Altar wird in der konsequenten Nutzung seiner Funktion als heiliger Stätte und als Opferstein auch zum ersten Kriegerdenkmal der entstehenden bürgerlichen Demokratie. Auch der moderne Staat braucht das Menschenopfer".[6] Die Heldenverehrung findet statt vor sakraler Raumkulisse, folgt dem christlichen Modell von Opfer und Auferstehung, aber die *patrie* verdrängt und usurpiert das Heilsversprechen der Religion, die Aufhebung irdischen Leidens in der Transzendenz, und transformiert dieses Leiden in den Heldentod. Das leere Zentrum, Ziel der Opferpassagen im Museum von Boullée, hat, so könnte man sagen, nach 1790 eine – jedenfalls vorläufige – Besetzung gefunden: *la patrie*, die in den bürgerlichen Museen repräsentiert und präsentiert wird in der Annexion und Sammlung des nationalisierten kulturellen Erbes, des *patrimoine*.

II

Der Zusammenhang zwischen Boullées Entwurf, dem Louvre und den Altären des Vaterlandes schärft den Blick für die auch für Museen konstitutive Dialektik von Mythos und Aufklärung. Was aber hat nun das eingangs angeführte Goethezitat zu tun mit dieser Dialektik? Zwar sind Goethes Bemerkungen über die Affinität zwischen Museen und Heiligtümern geprägt von dem Programm, welches im Umfeld der Weimarer Klassik die Autonomieästhetik einer „bürgerlichen Institution Kunst" verkündete und die „Kunst" aus den Zwängen von Lebenspraxis und Wirklichkeit zu entbinden trachtete, damit aber umso mehr sich als geeignet erwies, sie „nur zu heiligen Kunstzwecken" in neue Zwänge kultischer Verehrung einzubinden.[7] Aber in Goethes Reminiszenz geht es zwar um Gefühle heiligen Erschauerns, doch kaum ums Schaudern vor den Abgründen des Heiligen und der menschlichen Geschichte, vielmehr um durchaus erhebende, ja heitere Gefühle, die sich angesichts von Pracht und Stille, aber auch ganz diesseitig angesichts von Reinlichkeit und gebohnerten Fußböden der Räume einstellen.

Nicht dieses Zitat selbst jedoch, sondern sein Kontext, der Text eines anderen Autors, bezeugt Affinitäten und Differenzen zwischen sakraler und Museumsarchitektur in einem historisch ganz anderen Zusammenhang. Das Zitat aus „Dichtung und Wahrheit" findet sich in einem Aufsatz über Schinkels „Altes Museum" in Berlin. Das Alte Museum kann als Prototyp des modernen Museums in Deutschland gelten, sowohl „Baugestaltung als

6 HOFFMANN-CURTIUS 1989, 288.
7 Vgl. BÜRGER 1977.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

Museumskonzeption wirkten auf die weiteren Museumsgründungen des 19. Jahrhunderts – der *‚sakrale Ort' Museum nahm von hier seinen Ausgang.*"[8] Der Aspekt des Sakralen ist denn auch das zentrale Thema des genannten Aufsatzes, der Schinkels Museumsbau unter dem Titel „Die ästhetische Kirche" feiert.[9] Mit dem „Alten Museum", so Hubert Schrade, der Autor, habe Schinkel sich endgültig emanzipiert von Museumskonzeptionen, die die Präsentation von Kunst mit Zielen wissenschaftlicher Forschung und didaktischen Zwecken verbänden, ideologische (Akademien) oder bauliche (Schlösser) „Bündnisse und Abhängigkeiten" mit anderen Institutionen eingingen. Schinkel habe erkannt, dass das Museum sein eigener Zweck sei, und einen „Bau von sakraler Würde" entworfen. Das äußere sich im „Pathos antiker Tempelfronten" und insbesondere in der „Betonung der Mitte" durch einen zentralen runden Raum. Dieser Mittelraum sollte mit Schinkels eigenen Worten

> das Heiligtum sein, in welchem das Kostbarste bewahrt wird. Diesen Ort betritt man zuerst, wenn man aus der äußersten Halle hineingeht, und hier muss der Anblick eines schönen und erhabenen Raumes empfänglich machen und eine Stimmung geben für den Genuss und die Erkenntnis dessen, was das Gebäude überhaupt bewahrt.[10]

Während Schrade einen Museumsentwurf des französischen Architekten Durand, der 1803 ebenfalls einen Rundraum vorsah, wegen seines „geometrischen Schematismus" kritisiert, preist er den Kuppelraum Schinkels, denn dieser sei „innerhalb des Gesamtgrundrisses unnotwendig, nur irrational begründbar. Aber gerade diese Irrationalität seines Daseins ist es, die ihm einen eigenen Sinn verleiht, die ihn heraushebt, zum ‚Heiligtum' macht."[11] Denn anders als der Raum bei Durand solle dieser Raum bei Schinkel „nicht ein Ort der Versammlung sein, sondern eine Stätte der Sammlung, nicht ein Raum der Gesellschaft und des Verkehrs, sondern der Ort der Einkehr und der Vorbereitung des Einzelnen auf die Geheimnisse, die ihn erwarten, und insofern ein Ort der *Entgesellschaftung*".[12] Dem neuen, auf Erbauung und Verklärung zielenden Kunstgefühl habe Goethe mit der oben angeführten Äußerung, hätten auch Romantiker wie Wackenroder und Schleiermacher Ausdruck geben wollen. Schinkel habe

> in dem Tempel einen Raum geschaffen, der, als Nachbildung einer durch ihre wunderbare Vollkommenheit für geheiligt gehaltenen Kunstform, berufen war, den Besucher gleichsam zu läutern, ihn in diejenige Stimmung zu bringen, die ihn befähigt, das Hohe, das ihn erwar-

8 HOCHREITER 1994, 34 (Hervorhebung S. O.).
9 SCHRADE 1936, 52-77. Für den Hinweis auf diesen Text danke ich Gottfried Fliedl, Wien.
10 Zitiert nach SCHRADE 1936, 55f.
11 SCHRADE 1936, 54.
12 Ebd., 57 (Hervorhebung S. O.).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

tet, mit reinen Sinnen und gläubigem Geiste aufzunehmen. Schinkel hat, um es nun mit einem Wort Hölderlins zu sagen, die „ästhetische Kirche" geschaffen [...].[13]

Im Unterschied zur christlichen Kirche, die Ort der Gegenwart Gottes sei, gebe es im Museum keinen Gott und keine Götter, sondern ein unspezifisch und unhistorisch Göttliches offenbare sich in den Kunstwerken. In der Kunstschöpfung großer Individuen würde der Gegensatz zwischen profaner Welt und Religion aufgehoben, „erst durch solche Heiligung des Lebens- und des Weltganzen" wurde das „religiöse Erlebnis der Kunst als solcher möglich". Sie setze die „Vergöttlichung der Künstler und der Kunst" voraus.[14]

Vergebens sucht man konkrete Hinweise auf die Konzeption des Museums, auf die Sammlungen, die Ausstellungen. Das Gebäude wird hier zur einzigen Botschaft. Was bei Schinkel Zitat antiker Tempelarchitektur im Kontext der Antikenrezeption und des Historismus der Architekturgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts ist, verteidigt Schrade als authentischen Ausdruck, den er als Erfüllung der „Forderung eines neuen Sakralstils" sieht. Mit diesem, „so hofft man, werde die lang erwartete Wende der Kunst zur Wirklichkeit werden".[15] Die Semantik des Begriffs „sakral" verflüchtigt sich im Verlauf der Darstellung, lädt sich auf mit der vagen Beschwörung einer differenzlos mit der „Vergöttlichung" des Künstlers und der Kunst identifizierten Vergemeinschaftung, wie sie mit dem polemisch gegen französischen Rationalismus verwendeten Begriff „Entgesellschaftung" vorgestellt wird. Das Museum, das reale „Alte Museum" von Schinkel, wird zum Vehikel von Heils- und Erlösungserwartungen, die weder in Erfahrungen noch Traditionen von Religion oder Geschichte oder Kunstgeschichte, weder sozial noch kulturell eingebunden erscheinen. Der Wunsch nach einer zunächst nicht benannten Gemeinschaft und Gemeinde beruft sich zwar auf kirchliche Traditionen, aber nicht eine Religion, auch nicht eine säkulare Ersatz-Religion, sondern ein vages Kunsterlebnis soll sakrale und profane Welt vereinen in der Feier eines unbestimmt „Irrationalen".

Erst das Erscheinungsjahr des Artikels, 1936, lehrt uns, rückblickend, das Fürchten vor dem Erbe der „Heiligtümer" und Kirchen, das einem Museum hier übertragen wird. Der Text über die „ästhetische Kirche" kennt und nennt explizit keine Opfer. Aber sie sind ihm dennoch eingeschrieben, zunächst als symbolische dem Museum von Schinkel, auch wenn der Autor darauf nicht eingeht. Vor der Tempelfront des Museums, im Zentrum des Lustgartens, der den Raum zwischen (ehemaligem) Schloss und Museum einnimmt, steht eine aus einem riesigen Findlingsblock gemeißelte Granitschale, die ursprünglich für den genannten Mittelraum vorgesehen war. Die Opferschale verstärkt die sakrale Konzeption des Museumstempels, sie ist bei Schinkel historisierendes

13 Ebd., 59.
14 Ebd., 75.
15 Ebd., 61.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

Zitat und, soweit mir bekannt, nicht im Kontext von Opferfeiern verwendet worden. Aber der Text verweist auch auf andere Opfer. Durchaus historisch und gesellschaftlich konkret lassen sich die Vergemeinschaftungsphantasmen lesen als Formulierung von Selbstpreisgabe und Regression, wie sie in den Inszenierungen ästhetischer Politik von NS-Massenversammlungen zur öffentlichen Aufführung gelangten. Im Zentrum von Visionen einer „Entgesellschaftung" stehen historisch immer Ausschluss der „Anderen" und Überschreitungshandlungen von Gewalt gegen Opfer. Eine „Gemeinde" hatte sich für Schrade bereits formiert: „Und wenn sich in unseren Tagen der ‚Kampfbund für deutsche Kultur' in die ‚Nationalsozialistische Kulturgemeinde' umbenannt hat, so weist schon der religiöse Begriff der Gemeinde darauf hin, daß das Problem der ästhetischen Kirche noch ein unsriges ist."[16] Im Jahr der Publikation dieses Textes, 1936, hatte die von Schrade erwähnte „NS-Kulturgemeinde" in München eine Ausstellung über „Heroische Kunst" eingerichtet. Eines der Ausstellungsstücke war ein dem Flügelaltar nachgebildetes Gemälde, das Soldaten des Ersten Weltkriegs, SA- und SS-Männer als Heilige oder Märtyrer und als Opfernde vereint, „um das Sterben im 1. Weltkrieg mit dem angeblich blutigen Kampf der Nazis zur Erneuerung des Reiches zu verbinden".[17] Allerdings, so Hoffmann-Curtius weiter, schien den Nationalsozialisten die christliche Ikonografie des Leidens für den geplanten Angriffskrieg schließlich nicht mehr geeignet. Die Mobilisierung der Massen für den Krieg und für die Vernichtungspolitik brauchte andere „Weihestätten" und Rituale als „ästhetische Kirchen" alias Museen, andere Raumprogramme und Opfer.

III

Die Indienstnahme von Museen für die Inszenierungen der NS-Politik, ihre und ihrer Mitglieder Willfährigkeit und Beteiligung an den Verbrechen während der NS-Zeit blieben hinter anderen gesellschaftlichen Institutionen nicht zurück. Eine Auseinandersetzung mit der Rolle von Museen als Täter und Nutznießer der NS-Verbrechen fand nach 1945 nicht statt, die institutionellen Barrieren gegen die Einsicht in Entscheidungsstrukturen und Verantwortung ebenso wie personelle Kontinuitäten verhindern in vielen Fällen bis heute deren Erforschung und Dokumentation. Dem entspricht die fehlende Auseinandersetzung mit den baugeschichtlichen Traditionen nicht nur des Museums. Versuche, die Erfahrung der NS-Verbrechen umzusetzen in veränderte Konzepte des Bauens nach 1945 lassen sich zwar ausmachen, wenn man

16 Ebd., 65.

17 HOFFMANN-CURTIUS 1989, 299f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

Abstinenz und Nüchternheit als deren Folge wertet, die der Architekturkritiker Hoffmann-Axthelm den Nachkriegsarchitekten als „Ausdrucksmangel"[18] vorwirft, auch wenn er sie als Reaktion auf die NS-Zeit versteht. Die Erinnerung an die NS-Geschichte im öffentlichen Raum wurde delegiert an Mahnmale, deren Problematik hier nicht weiter ausgeführt werden kann. Sie ist in einer inzwischen unüberschaubaren Zahl von Publikationen und zuletzt in der Debatte über das zentrale Holocaustmahnmal in Berlin ausführlich diskutiert und dokumentiert worden. In letzterem Fall wurden übrigens zunächst Entwürfe preisgekrönt, die bruchlos die Tradition sakraler Raum- und Bildprogramme von Altar und Tempel übernahmen, so vor allem die Grabplatte von Jakob-Marcks und das erhöhte Tempelareal von Ungers, die in der ersten Ausschreibung den ersten und zweiten Preis erhielten, dann aber verworfen wurden.

Erst Daniel Libeskind wagte mit seinem Entwurf für das Jüdische Museum in Berlin 1988 einen im Kontext der Ausschreibung und der deutschen Museumsarchitektur der Nachkriegszeit einmaligen Versuch: die sakral geprägte Baugeschichte des europäischen Museums und den Zivilisationsbruch des Holocaust in den Bau eines neuen Museums zu übersetzen. Er nimmt Elemente traditioneller Ausdrucksformen „sakraler" Museumsarchitektur auf, aber dekonstruiert sie, denn Jüdische Museen in Deutschland nach dem Holocaust stellen diese Tradition und damit die Institution des bürgerlichen Museums infrage. Zwar sind sie Teil dieser Tradition, aber sie repräsentieren nicht eine allen Bürgern gemeinsame Erfolgsgeschichte der Nation, keine Geschichte von Kontinuität, Fortschritt und zivilisatorischen Werten, sondern deren mörderische Zerstörung. Sie feiern nicht die für das Vaterland gefallenen Helden, bieten keinen Raum für den Rausch der Gemeinschaft, sondern erzählen (wie implizit auch immer) von den Verbrechen, von der Schuld der Täter und von den Opfern der bürokratisch und industriell organisierten Vernichtung.

Libeskinds Jüdisches Museum steht in keinem Zentrum, sei es einer Stadt oder Nation, es nimmt nicht die Position ein, die Kirchen oder Tempeln und in der Folge den Museen wie bei Boullée und Schinkel zukam. In seiner Funktion als Erweiterungsbau des Berlin Museums handelt es sich nicht nur um kein zentrales, sondern nicht einmal um ein selbstständiges Gebäude. Es konfrontiert den Besucher nicht mit der Breitseite einer Fassade, sondern ist zur eingangslosen Frontseite unauffällig schmal, der Gebäude„kopf" blickt auf eine Straßengabelung. Das Volumen des Gesamtgebäudes erscheint dem Blick durch die Zickzack-Auffaltung immer wieder wie entzogen, in sich zurückgenommen, die Fassade öffnet sich nicht zum Raum, sondern bildet eine nur von wenigen verstreuten Fenstern unterbrochene Mauer. Seine archi-

18 HOFFMANN-AXTHELM 1995, 10.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

tektonische Nachbarschaft wird bestimmt von Nachkriegsfragmenten, zur Zeit seiner Planung stand in der Nähe noch die Berliner Mauer.

Anders als das in jedem Detail der Mitte zugeordnete Raumprogramm auch der Innenräume bei Boullée oder Schinkel bildet Libeskinds Gebäude auch im Ausstellungsbereich weder Symmetrien noch Zentren. Die Besucher treten ein durch das Barockpalais des Berlin Museums, in dem nun Eingangsbereich und Dienstleistungsräume untergebracht sind, und erreichen über eine Treppe ins Untergeschoss ein Gelände verwirrend sich kreuzender Korridorachsen in Libeskinds Neubau. Eine breite Treppe führt nach dieser Passage zwar geradewegs aufwärts, aber alle Geschosse münden jeweils seitlich auf die Stufen, und die Treppe endet, ohne erkennbaren Grund und ohne Ziel, im Obergeschoss vor einer Wand. Licht fällt wenig und verstreut ein, aus vieleckig-asymmetrischen Fensterlöchern.

Libeskind hat sein Projekt „between the lines" genannt. Konstitutives Element des Gebäudes und seiner Konzeption sind die so genannten *voids*. Die *voids* sind leere Räume, die als hängende Schächte in den Zickzackbau eingelassen sind, angeordnet auf einer imaginären Geraden, die die reale Zickzacklinie schneidet. Dort, wo die imaginäre Gerade auf das reale Gebäude trifft, also „between the lines", wird dieses vertikal von den über alle Geschosse reichenden Hohlkörpern geschnitten. Diese Hohlkörper enden zum Untergeschoss auf dem Niveau der Raumdecken und sind von unten her einsehbar, während sie in den oberen Ausstellungsgeschossen wie versiegelt, nur gelegentlich durch Öffnungen einsehbar und nicht zugänglich sind.

Diese *voids* sind das ausdrucksstärkste und das meistberedete architektonische Element des Museumsbaus. Mit ihnen nimmt der Architekt das traditionelle Motiv der heiligen Leere als Ort der Gottesverehrung und des Totengedenkens auf, ein Motiv also der sakralen Architektur. Aber die Leere bei Libeskind fügt sich nicht in das klassische Modell der Korrespondenzen von Raum und Kosmos, Natur, Geschichte, Gott. Anstelle von Korrespondenzen legt Libeskind dem Gebäude ein „irrationales Liniensystem" zugrunde. Das Untergeschoss korrespondiert nicht mit dem zickzackförmigen Grundriss des Baukörpers, quer zum Baukörper schneidet diesen die Gerade, die nur in den *voids* sichtbar wird und noch diese Gerade ist nur als zerstückelte denkbar, sie bietet keine Orientierung, sie ist weder für den Blick noch für die Körper der Museumsbesucher im Raum erfahrbar. Auf dieser imaginären Geraden reihen sich die leeren Räume aneinander, nicht nach oben strebend, sondern horizontal in – potenziell endloser – Wiederholung. Libeskinds Gebäude hat kein – auch kein leeres – Zentrum, das die menschlichen Körper oder Blicke hinlenkt auf eine Mitte. Die dreifach im Gebäude und auf jedem Stockwerk sich wiederholenden *voids* sind Räume, die sich nur dem vereinzelten Blick, nicht dem eines Kollektivs öffnen. Sie sind nicht das Ziel einer aufwärts führenden Bewegung von Menschenströmen, sondern sie bilden Hindernisse, Störungen. In Libeskinds Museumsbau gibt es weder

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

Anfang noch Ende, weder Zentrum noch Hierarchie noch eine verbindliche panoptische Perspektive, die Einheit und Ordnung suggerieren.

Libeskinds *voids* lassen sich deuten als Versuch, den Holocaust in eine räumliche Metapher zu übersetzen. Nicht als die Gattung einende Geschichte gemeinsamen Ursprungs und gemeinsamer Ziele, wie bei Boullée, sondern in dieser den Museumsbesucher somatisch bedrängenden Simultaneität einer starren Leere trifft die Geschichte der Toten bei Libeskind auf die der Lebenden. Die *voids* öffnen sich nicht einer projektiven Transformation der Geschichte des Holocaust in eine sinnstiftende, sondern bleiben gegen nachträglichen Sinn und damit gegen identitätsstiftende Konstruktionen im gemeinsamen Gedenken verschlossen. Sie entziehen sich einer Vereinnahmung der Opfer für Konstruktionen im Interesse der Lebenden, wie sie typisch war vor allem für den „philosemitischen Habitus"[19] der Nachkriegszeit. In der Einleitung zum Katalog der Ausstellung *Monumenta Judaica* in Köln 1964 hieß es: Die

> Lehre der Geschichte birgt den Trost und die Aufgabe in sich, daß der Tod der Opfer für die Überlebenden nicht sinnlos gewesen sein darf. Gerade das Schicksal der Juden im nationalsozialistischen Einheitsstaat macht den absurden Anspruch des totalitären Staates auf den „ganzen" Menschen in erschreckender Weise deutlich, einen Anspruch, dem nur mit der Wiederherstellung des ganzen Menschen begegnet werden kann.

Das Wort Jude stehe „als Begriff für eine bestimmte menschliche Situation überhaupt, in der der Mensch dem Unrecht und dem Terror hilflos ausgeliefert ist".[20] Die Verfolgungs- und Leidensgeschichte der Opfer wird hier zu einem heilsgeschichtlichen Auftrag überhöht, mit dem noch dem Tod in den Vernichtungslagern ein Versprechen universaler Humanität für die Zukunft abgenötigt wurde. Solcher Appell an Humanität und Zuversicht prägte Inhalte und Ausdrucksformen zeitgenössischer Erinnerung nicht nur in Deutschland. Auch die 1957 gegründete Anne-Frank-Stichting in Amsterdam hob die universelle Botschaft der Menschenrechte als zentrale Lehre aus Anne Franks Tagebuch und Schicksal hervor, machte sie zu einer existenziellen und idealistischen, ohne auf politische und soziale Bedingungen ihrer Verletzungs- oder Realisierungsmöglichkeiten einzugehen.

Das Berliner Jüdische Museum verwirft die Verbindlichkeit eines Zentrums, einer gemeinsamen Perspektive, der Sinnstiftung „großer Erzählungen" der Geschichte. Aber gelingt es Libeskinds Museum, verstanden als Gegenentwurf gegen die sakralen Raumprogramme traditioneller Museumsarchitektur, als deren Dekonstruktion und Infragestellung, auch die Faszination von Opfererzählungen zu dekonstruieren? Eine mögliche Antwort auf diese Frage gibt ein Text, den Libeskind seinen Entwürfen für das Museum als Kommentar beigegeben und mehrfach veröffentlicht hat:

19 STERN 1991, 356.
20 SCHILLING 1964, 640.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

Das Ereignis der Geschichte schlechthin ist der Holocaust. Die Juden konstituieren sozusagen die Avantgarde der Menschheit, die in ihrer eigenen Geschichte zu Asche verbrannt wurde. Müssen wir nicht Nagasaki und Hiroshima im Lichte dieses Avantgardetums sehen, in dem die Menschheit und die Geschichte zusammenzufallen scheinen? Dieses Ereignis der Geschichte mit seinen Konzentrationslagern und der Ausrottung bedeutet meiner Ansicht nach die Auslöschung, schlicht und einfach die Auslöschung einer bedeutungsvollen Entwicklung der Stadt Berlin und der Menschheit. Ich möchte nicht nur auf der materiellen Ebene zeigen, dass es eine Auslöschung gibt, sondern auch auf anderen Ebenen, denn sie zerschlägt jeden Ort, während sie zugleich etwas gibt, was keiner zu geben vermag. Eine Gabe von niemandem und für niemanden – die Bewahrung des Opfers; die Opfergabe, die die schützende Nachtwache über nichtvorhandenen Sinn ist. Darin liegt die Aufgabe der Architektur, der Künste und der Wissenschaften. Die Opfergabe einer Nachtwache über Sinn, der nicht da ist, sowie über Sinn, den es vielleicht – keiner weiß es – hätte geben können. Aus der Katastrophe, aus der Geschichte, erhebt sich, was nicht historisch ist. Und dem fürchterlich Entfernten entspringt das vertraute Flüstern.[21]

In dieser Textsequenz stürzen die Verbrechen des zwanzigsten Jahrhunderts alle in den Abgrund derselben Katastrophe, in der „die Menschheit und die Geschichte zusammenzufallen scheinen". Die historischen Katastrophen expandieren zu einer ontischen Gesamtkatastrophe, die, von diesem Ende her gesehen, zum einzig möglichen Ausgang der Geschichte und des Textes zu werden scheint. Die Metaphorik der Geschichtsverbrennung, der Zerschlagung jeden Ortes, der Auslöschung und Ausrottung fasst die Geschichte in Bildern einer Apokalypse, die auf die Lokalisierung in einem politischen, geografischen und zeitlichen Kontext verzichtet und keine spezifischen Fragen nach den Tätern, den Opfern, nach den besonderen Bedingungen dieser Katastrophen mehr stellt, sondern sie in einen globalen Kontext rückt.

Überwindet diese Universalisierung den Mythos der Sinnstiftung und Erlösung im Opfer? Die Rede einer „Opfergabe der Nachtwache über einen Sinn, der nicht da ist" legt diese Deutung nahe. Dennoch bleibt der Text, so meine ich, befangen in einer zwar negativ gewendeten Faszination einer die Gemeinschaft – als Schicksalsgemeinschaft der „Menschheit" – begründenden Vorstellung von Opfer, indem er diese Faszination durch die suggestive Kryptik des Bildes selbst erzeugt. Sie entspricht der kryptischen Verschlossenheit der *voids,* die erinnern an die Opfer, aber ohne Taten und Täter, ohne Orte und Zeiten zu benennen, und die damit tendieren zu einer Sakralisierung, die ahistorisch bleibt und stumm.

Die Globalisierung der Erinnerung an den Holocaust, die der zitierte Text von Libeskind 1988 vorgeführt hat, schreitet weiter voran. Das historische Ereignis tritt zurück, in seiner Folge jedoch hat sich eine Kultur des Opfer-Gedenkens entwickelt, die sich nicht am Modell der Heroisierung des Opfers für die Nation und andere Ziele, sondern am Modell des Holocaust-Gedenkens, an der Erinnerung an die Leiden der Opfer orientiert. Die postkonventionelle Erinnerungskultur gedenkt nicht der Heldentaten, sondern der Verbrechen der Nation, baut seltener Heldendenkmäler, sondern Mahnmale

21 LIBESKIND 1994, 101f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

und Museen für die Opfer von Völkermorden. In ihrem Buch zur „Erinnerung im globalen Zeitalter" sehen Levy und Sznaider die Globalisierung der Erinnerung an den Holocaust als Möglichkeit, das „Leiden Fremder in der Gegenwart" zu integrieren in Strukturen der Erinnerung an „fremdes Leiden". „Katastrophen der Vergangenheit könnten so relevant für die Gegenwart werden und damit eine Zukunft bestimmen, die jenseits nationalstaatlicher Koordinaten gedacht wird."[22] Dieser Gedanke ist dem zitierten Text von Libeskind durchaus verwandt, und in diesem Zusammenhang sehen die Autoren auch das Jüdische Museum Berlin als Zeichen einer „kosmopolitischen Zeit".

Aber können die Formen des Gedenkens an den Holocaust für die traumatischen Geschichten in aller Welt als globale Metapher dienen? Führt nicht das Angebot der kathartischen Einfühlung in die Opfer zu einer problematischen Vergemeinschaftung im Gedenken, die in der Tradition christlicher Leidensnachfolge gesehen werden kann, einer religiösen Tradition, auf die – wie auf andere religiöse Traditionen – diejenigen sich beriefen und berufen, die die Opfer in der Geschichte begründen und rechtfertigen? Bleibt nicht auch die Dekonstruktion von Tradition und Semantik sakraler Museumsarchitektur in Libeskinds Museum mit Gebäude und Text im Banne eben des Opfer-Pathos, das sie dekonstruieren will?

Einer der *voids*, die „entleerte Leere" im Berliner Jüdischen Museum, ist als Raum des Gedenkens vorgesehen. Besucher können ihn von der so genannten Achse des Holocaust aus betreten, eine schwere Tür fällt hinter ihnen zu, der Raum ist dunkel bis auf einen Spalt hoch über den Köpfen, durch den Tageslicht fällt, die Wände sind in rohem Beton belassen. Ich habe an anderer Stelle die Zumutung dieses Raums, die Aufforderung zur Einfühlung in die Opfer kritisiert.[23] Aber nicht nur die ganz verschiedenen Reaktionen anderer, vor allem auch jüngerer Besucher auf diesen Raum lassen mich meiner eigenen Kritik gegenüber inzwischen skeptisch sein, sondern auch die Frage, wie anders denn als unter Rückgriff auf Elemente sakraler Raumprogramme, auf liturgische Rituale des Totengedenkens und andere Traditionsbestände öffentliches Gedenken an die Opfer des Holocaust möglich sein kann angesichts der Beschränktheit des gesellschaftlichen Repertoires solcher Formen und der Beschränktheit unserer Gefühlsrepertoires von Trauer, Schmerz, Schuld oder deren Abwesenheit.

Ermöglichen „sakrale" Raumprogramme neue Inhalte und Wahrnehmungen? Einige abschließende Überlegungen lassen das vermuten. Museen und Kirchen oder Tempel stehen nicht isoliert im Raum, sondern ihre Botschaften verschränken sich mit deren räumlichen, materiellen und diskursiven (und vielen anderen) Kontexten. Mögen auch Raum- und Opfersemantik noch in der Geste ihrer Dekonstruktion an die Traditionen des bürgerlichen Museums

22 LEVY & SZNAIDER 2001, 191.
23 OFFE 2002, 15.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

anknüpfen, die Adressaten des Jüdischen Museums sind andere als die, für die es um 1800 und 1850 gebaut wurde. Sie sind keine Gemeinde, keine Gemeinschaft, keine Nation, sondern Bürger unterschiedlicher Herkunft in einer Gesellschaft, in der die traditionelle Bindekraft von Religion und Kultur oder ihrer Ausdrucksmedien nicht mehr zentral ist, sondern in der die Pluralisierung von Informationen, Medien, Szenen zu ganz neuen Formen der Individualisierung, Fragmentierung und Lokalisierung einerseits, Globalisierung andererseits geführt hat. Die räumlichen und diskursiven Kontexte des Berliner Museums sind heterogene, vieldeutige, allen zentrierenden baulichen Anstrengungen und Grandiositäts-Phantasien in der Berliner Stadtplanung der letzten Jahre zum Trotz, denn die Struktur heutiger Stadträume lässt sich, anders als für die Museen von Boullée und Schinkel, nicht mehr beschreiben in Kategorien von Zentrum und Peripherie. Verschiedene Religionen und Kulturen haben viele dezentrale Orte der Repräsentation entstehen lassen, Museen ebenso wie neue und andere Tempel und Heiligtümer, die nun ihrerseits die Autorität von Museen und deren Anspruch auf Repräsentation eigener und fremder Kulturen infrage stellen. Die heutigen Innen- und Außenräume der Museen ebenso wie der Tempel sind Räume konkurrierender Zeichen und konkurrierender Deutungen. Wenn sich über Gedenkrituale und sakrale Raumprogramme eine rituelle *community* herstellt, so nur situativ und zeitweilig und kaum in einer Weise, die identitätssichernde Botschaften für alle ermöglicht.

Vielleicht hat dieser Befund dazu geführt, dass im Gebäude des Jüdischen Museums Schilder die Besucher darauf aufmerksam machen, was der Architekt meint, dass die Besucher empfinden sollten. Vor dem Eingang zum Holocaust-Turm steht:

> Daniel Libeskind sagt: Im Holocaust-Turm sind wir isoliert: Zwar können wir Geräusche hören und Licht sehen, doch wir sind abgeschnitten vom Leben draußen und von einer Sicht auf die Stadt. So erinnert der Holocaust-Turm an all die Menschen, die während der Deportation und in den Konzentrationslagern eingesperrt waren.[24]

Man könnte sich kaum eine wirkungsvollere Dekonstruktion des „Sakralen" vorstellen als diese Gebrauchsanweisung. Mit kontrollierendem Gestus wird hier eingefordert, was doch als Gedächtnis an die Opfer weder institutionell noch individuell verfügbar ist. Die Fallhöhe zwischen der Banalität dieser Aufforderung und dem, was geschehen ist, stellt jedoch diese Unverfügbarkeit zugleich wieder her. Der in dieser Beschilderung sich äußernde Entzug an Vertrauen in Deutungskonsens und Gedächtnisgemeinschaft enthebt allerdings nicht der Frage danach, wie denn Museen und Raumprogramme aussehen könnten, in denen den Frommen ebenso wie den Nicht-Frommen ein Gedenken an die Opfer ermöglicht würde: ein Gedenken, das die Opfer nicht

24 Vgl. KUDRAß 2002, 83f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

der vordergründigen Identifikation preisgibt, ihnen keine Trostversprechen abzuringen versucht, das die Differenzen ihrer Todes- und ihrer Lebensgeschichten erhält, ein Gedenken, das der unhintergehbaren „anamnetischen Solidarität" mit den Opfern verpflichtet bleiben und die Sinnstiftung durch Opfererzählungen zugleich überwinden würde.

Es ist nicht wahr, dass die Opfer mahnen, bezeugen, Zeugenschaft für etwas ablegen, das ist eine der furchtbarsten und gedankenlosesten, schwächsten Poetisierungen. [...]

Auf das Opfer darf keiner sich berufen. Es ist Mißbrauch. Kein Land und keine Gruppe, keine Idee, darf sich auf ihre Toten berufen.

Aber die Schwierigkeit, das auszudrücken. Manchmal fühl ich ganz deutlich die eine oder andere Wahrheit aufstehen und fühle, wie sie dann niedergetreten wird in meinem Kopf von anderen Gedanken oder fühle sie verkümmern, weil ich mit ihr nichts anzufangen weiß, weil sie sich nicht mitteilen läßt, ich sie nicht mitzuteilen verstehe oder weil gerade nichts diese Mitteilung erfordert, ich nirgends einhaken kann und bei niemand.[25]

Literatur

Eine geringfügig veränderte Fassung meines Textes erscheint etwa zeitgleich in: PETER BRÄUNLEIN (Hg.): Religion & Museum. Zur visuellen Repräsentation von Religion/en im öffentlichen Raum, 2004.

BACHMANN, INGEBORG, [Auf das Opfer darf keiner sich berufen], in: Werke, Bd. 4, München & Zürich 1993, 335.

BÜRGER, CHRISTA, Der Ursprung der bürgerlichen Institution Kunst, Frankfurt a. M. 1977.

DASTON, LORRAINE & KATHARINE PARK, Wunder und die Ordnung der Natur, Berlin 2002.

FLIEDL, GOTTFRIED & KARL-JOSEF PAZZINI, „Museum-Opfer-Blick. Zu Etienne Boullées Museumsphantasie von 1783", in: GOTTFRIED FLIEDL (Hg.), Die Erfindung des Museums, Wien 1996, 131-158.

HEINRICH, KLAUS, „Museumsgesellschaft". Ein Interview mit K. H., in: HORST KURNITZKY (Hg.), Kunst-Gesellschaft-Museum, Berlin 1980, 7-9.

HOCHREITER, WALTER, Vom Musentempel zum Lernort. Zur Sozialgeschichte deutscher Museen 1800–1914, Darmstadt 1994.

HOFFMANN-AXTHELM, DIETER, Die Rettung der Architektur vor sich selbst. Zehn Polemiken, Braunschweig & Wiesbaden 1995.

HOFFMANN-CURTIUS, KATHRIN, „Altäre des Vaterlandes. Kultstätten nationaler Gemeinschaft in Deutschland seit der Französischen Revolution", in: Anzeiger des Germanischen Nationalmuseums Nürnberg (1989), 283-308.

KUDRAß, EVA, Integration, Identifikation, Versöhnung? Zur Konzeption und Realisierung des Jüdischen Museums Berlin, Unveröffentlichte Magister-Arbeit Bremen 2002.

LEVY, DANIEL & NATAN SZNAIDER, Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust, Frankfurt a. M. 2001.

LIBESKIND, DANIEL, „Between the Lines", in: ALOIS M. MÜLLER (Hg.), Daniel Libeskind. Radix-Matrix, München & New York 1994, 100-102.

OFFE, SABINE, Ausstellungen, Einstellungen, Entstellungen. Jüdische Museen in Deutschland und Österreich, Berlin 2000.

25 BACHMANN 1993, 335.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

— „Jüdische Museen. Über geschützte und ungeschütze Räume", in: transversal 3/1 (2002), 3-17.

SCHILLING, KONRAD (Hg.), Monumenta Judaica. 2000 Jahre Geschichte und Kultur der Juden am Rhein, Handbuch und Katalog, Köln 1964.

SCHRADE, HUBERT, „Die ästhetische Kirche", in: Schicksal und Notwendigkeit der Kunst, Leipzig 1936, 52-77.

STERN, FRANK, Im Anfang war Auschwitz. Antisemitismus und Philosemitismus im deutschen Nachkrieg, Gerlingen 1991.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:58

Religious Freedom and the Rule of Law

A Modernist Myth in a Postmodern World?[1]

WINNIFRED FALLERS SULLIVAN

For Hans G. Kippenberg[2]

1. Introduction

Two oft-stated goals of American foreign policy today, apart from eliminating the axis of evil and promoting a free market, are one, international enforcement of guarantees of religious freedom and, two, global extension of the rule of law. Religion and law, yoked in various ways over the centuries of Western history, are often cited in tandem as the *sine qua non* for the spread of democracy, particularly in the United States. Consider these words from the U.S. State Department's 2002 International Religious Freedom Report:

> It is the policy of the United States Government to promote religious freedom worldwide, for every human being, regardless of religion, race, culture or nationality [...] [E]very human being has a fundamental right to believe, worship and practice according to his or her own conscience [...] *[R]eligious freedom is universal* in its importance and applicability. It is one of those "unalienable rights" acknowledged in our own Declaration of Independence–a right not granted by governments, but rather the birthright of every human being, in every nation and culture [...] A government that acknowledges and protects freedom of religion and conscience is one that understands the inherent and inviolable dignity of the human person. Such

---

1 Special thanks to Richard Rosengarten, Barry Sullivan, Frank Reynolds and Margaret Fallers for reading and commenting on earlier drafts of this paper. An early version of this paper, given at the annual meeting of the Association of American Law Schools in January 2003, and presented at the Princeton Center for the Study of Law and Public Policy in February 2003, will be published in the *Mississippi College Law Review* (forthcoming 2003).

2 After perhaps fifteen years of acquaintance at international conferences, I had the enormous pleasure of teaching a seminar entitled "Religious Diversity and the Western Legal Traditions" with Professor Kippenberg at the University of Chicago Divinity School in the spring quarter 2003. I am delighted to be invited to contribute to this *Festschrift* in his honor.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

a government is far more likely to protect, through *the rule of law*, the other rights fundamental to human dignity [...].[3]

The Report is published annually by the Office of Religious Freedom of the U.S. Department of State, as mandated by the International Religious Freedom Act.[4] Each annual report details, on a country by country basis, the existing conditions of religious freedom in every country of the world, with the exception of the United States. Religion freely chosen by the individual and secular law impartially and democratically administered by a state dedicated to due process and human rights are here and elsewhere proclaimed together the "natural" and necessary characteristics of a society dedicated to human dignity.[5] Talal Asad calls the Act an example of America's redemptive project in the world.[6] "Imperial liberalism," the anthropologist Richard Shweder calls this American stance in a recent article.[7]

It is by now stale news that religion has "returned." Equally important is the fact that the "return" of religion takes place in a space allowed it by law. Religion has a curiously Janus-faced quality in the modern period. Religion is associated with the irrational, the savage and the other in a profoundly constitutive way while at the same time it is regarded as the source of ethical reflection and behavior, perhaps as the only such source. Legally enforced religious freedom as a political goal denies and conceals this internal contradiction in modern religion. And that denial is necessary to state promotion of religious freedom.

While this schizophrenia about religion is often noted, it is less often noted that it is in legal contexts that that paradox cuts closest to the quick. It is in legal contexts that the impossibility of realizing religious freedom reveals itself, an impossibility that is as much about law as it is about religion. In this article I will sketch the yoked myth of religious freedom and the rule of law, with a view to questioning the received wisdom that legally enforced religious freedom is a logically necessary element of the emerging international legal order. Forsaking religious freedom as a legally enforced right might enable greater equality among persons and greater clarity and self-determination for religious communities.

---

3 Emphasis supplied; full text available at www.state.gov/g/drl/rls/irf/2002/13607pf.htm.

4 22 U.S.C. *et seq* (1998). For a discussion of this Act, see HACKETT, SILK & HOOVER 2000.

5 This formulation by the current administration is specific in some sense to the context of this administration's emphasis on religion, but it is not untypical historically; see MARTY 1987, POCOCK 1988.

6 ASAD 2003, 146-148.

7 SCHWEDER 2002, 235. A debate about the postmodern plausibility of human rights generally is outlined in MOTHA 2003.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

2. *Religious Freedom and the Rule of Law*

What are the contours of the myth of religious freedom, as a component of the rule of law? The myth is that one marker of a free democratic society is that its citizens are absolutely free to identify themselves explicitly as religious and conform themselves explicitly to religious norms, or not. Such religious beliefs and practices as a citizen freely chooses to engage in may not be interfered with by other citizens or by the state and are understood to have an unproblematic relationship to the latter. The state, the secular state, is ideally indifferent to such affiliation and nondiscriminatory among religious communities in its distribution of government benefits such as tax exemptions and police protection. The religious person or community is understood to be able *only* in such a society fully to realize a religious life, almost any kind of religious life. The myth presumes in its most expansive instantiation an infinitely elastic circle of inclusion, into which new or previously excluded religions are generously welcomed. It presumes that religion is harmless.[8]

Freedom of religion or belief, in the words of the Universal Declaration of Human Rights,[9] is articulated in many legal instruments worldwide: local proclamations, national constitutions, regional conventions such as the European Convention of Human Rights and international treaties. The myth of religious freedom, like any good myth, has different versions, to be sure, and its particular manifestations vary according to different religio-political cultures. In some cases, for example, the state takes a more active role in supporting and fostering religious ways of being. In others, the state takes a more active role in limiting and regulating the activities of religious institutions.[10] But the religion that is free in this myth has distinctively modern qualities everywhere—qualities that are sometimes strangely at odds with the self-representation of persons about their religious practices and beliefs as well as with the religion studied by scholars. Religion that is free is necessarily indebted to law and is expected to contribute to the sustaining of civil society. Other religion—whether other in the sense of being non-Western or other in

8 EVANS 1997.

9 *Universal Declaration of Human Rights* 1948. Article 18 provides: "Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public and private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance." This provision and other such provisions can be read to extend "religion or belief" to non religious ideologies and practices. Such an extension shifts the argument of this article but does not eliminate the problem of the legal straitjacket confining non-state and extra-legal affiliations.

10 Differences among countries with respect to the place of religion are noted in ASAD 2003, 5f. and SHADID & KONINGSVELD 2002.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

the sense of being non-mainstream forms and aspects of Western religion—is regarded as pre-modern or aberrant.

Scholarship about religion plays a role in the legal imagining of modern religion. A curious fact about the academic study of religion today is that there is little agreement about the definition of the object of its study. "Religion" remains largely undefined. While dozens of definitions have been proffered, none has gained widespread acceptance. Indeed the passing years bring more definitions and less agreement. Some would say that this instability is appropriately reflective of the wide range of human activities brought under this umbrella and, further, that this instability provides a creative space for those who study religion.[11] Excitement about the lack of "there"-ness of religion, whether hostile or friendly, ignores, for the most part, however, the currency that scholarship about religion has in legal and political contexts.[12] One way of getting a purchase on the elusiveness of religion is by approaching it from the perspective of law, and the history of law. There is a real sense in which "religion" cannot be understood apart from an understanding of the cluster of ideas and practices around the modern invention and regulation of religion, including religious freedom, disestablishment, and the rule of law. The increasing instability of religion as an academic category, in turn, radically undermines these liberal political commitments and the capacity of law to enforce them. Law wants an essentialized religion.[13]

My argument here is that it is in the context of law that the peculiar poignancy of the sometimes deceptive paradox at the heart of the modern doctrine of religious freedom is most apparent. Religious freedom and disestablishment, as political ideas, find their origin in the early modern period in the West.[14] With other markers of modernity identified by scholars—the rise of the nation state, the maturing of an international market, the invention of modern warfare, printing and literacy, the emergence of a middle class—a new relationship of religion to political governance was created with the break up of the monopoly of the Roman Church.[15] For the first time since Constantine, perhaps, religious affiliation in Europe began to be detached from political identity. National and religious identity no longer *necessarily* went hand in hand. National religious establishments were created but over the centuries religion was both consciously and uncon-

11 See, for example, J. Z. SMITH 1982, 5.

12 A notable exception is scholarship about native traditions. That scholarship is highly attuned to the legal relevancy of their work. See, for example, WILLIAMS 1990.

13 Asad examines this same phenomenon from the perspective of an anthropology of the secular (ASAD 2003).

14 The roots of these political commitments can surely be traced to much earlier times but the conventional account would place their modern inception in what are called the Reformation and the Enlightenment. For one argument of these origins see JELLINEK 1979.

15 RICE & GRAFTON 1994.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

sciously remodeled to accommodate the new political order and new ideas of citizenship. Religion was politically and legally divided into modern and anti-modern, long before the rise of fundamentalism in the 1970's.

This new *modern* religio-political arrangement was largely, though not exclusively, indebted, theologically and phenomenologically, to what became protestant culture. Particularly in its American manifestation. (Protestant is here spelled with a small "p." I use "protestant" loosely to describe a set of political ideas and cultural practices that emerged in early modern Europe in and after the Reformation, not in a narrow churchy or institutional sense, protestant as opposed to catholic models of church/state relations. Used this way, Protestants can sometimes act catholic, and Catholics can sometimes act protestant).[16] Religion, "true" religion some would say, on this modern protestant reading, came to be understood to be private, voluntary, individual, textual and believed. Public, coercive, communal, oral and enacted religion, on the other hand, was seen to be "false." That second kind of religion, iconically represented historically in the U.S., for the most part, by the Roman Catholic Church, was, and perhaps still is, the religion of most of the world. Indeed from a contemporary academic perspective, that religion with which most religion scholars are concerned has been carefully and systematically excluded, both rhetorically and legally, from the modern world.[17] Crudely speaking, it is the first kind—the modern protestant kind—that is free. The other kind is closely regulated by law.

Like religious freedom, the rule of law, as a political project, has a long and complex history,[18] but also like religious freedom, it can be traced in its modern incarnation to early modern thinkers who endeavored to re-think government and law in the new context of the nation-state and without recourse to religious assumptions, without recourse to natural law. In its confidence in the capacity of humans to govern themselves rationally and fairly, the rule of law is a profoundly optimistic and humanist doctrine.

The rule of law is understood by constitutional theorists today to imply a legal regime that is characterized by rationality, predictability and fairness. Citizens ought to know and understand what the law is and be able to predict outcomes with a high degree of regularity and citizens ought to experience the law as fundamentally fair as implemented. While different national laws may have a different mix of statutory and judicial law, as well as different schemes for protecting rights, achievement of a "rule of law" is measured by

16 I realize that it is risky to use protestant and catholic in this way. To make this argument would take more space than this short piece allows. I think it remains worthwhile to use these words in spite of the difficulties because the usage calls attention to certain phenomenological differences between two often opposed discourses and because it highlights, in contrast to other possible words, the historical embeddedness of this discourse. See YELLE 2003 and SULLIVAN 1994.

17 CASANOVA 1994.

18 ROSENFELD 2001.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

the degree to which such laws are rational, predictable and fair. Critics of the rule of law have argued in various ways that law in fact is highly politicized, giving the appearance perhaps of fairness but being essentially administered in service to those in power. Such service to power is possible because of the indeterminacy of all legal regimes. All judges choose among a set of possible outcomes because of the array of interpretive strategies open to them given the ambiguities of statutory language and the ambiguities of the evidence presented.

The rule of law, like religious freedom, also has American and European versions, or more properly perhaps in the case of law, Anglo-American and continental versions, given the differences between common law and civil law traditions. The common law relies for fairness on an inductive method built on shared values and modes of interpretation. The fairness of civil law depends on published codes the rules of which are enforced by judges. On the whole continental legal systems tended to be more statist, balanced by schemes of rights intended to protect its citizens from abuses of state law.[19] It is under the rule of secular law, though, whether Anglo-American or continental, that religious freedom has evolved and under which religion has been bifurcated.

3. Licit and Illicit Religion

Hans G. Kippenberg has traced the changing ideas of *licit* and *illicit* religion in the ancient world.[20] Public and private, open and secret, were key categories in distinguishing the two. The division been *licit* and *illicit* religion persists throughout Western legal history. Sorting out the history of the working out of this dualism and its ramifications is complicated, implicated, one might say, in the entire development of law in the West and of the historical relationship between the Christian churches and the state in Europe.[21] Let us consider briefly the American chapter in this story.

How did Americans distinguish *licit* from *illicit* religion? How did it come to be that religious *freedom* should be so central to American identity and to a peculiarly American form of imperialism? There is a well-worn path in American political discourse concerning the constitutional goals of the other First Amendment freedoms: freedom of speech, and of the press and of association. These freedoms are often explicitly connected in this discourse to theories of democratic governance. Far less well developed is the conver-

19 KIRSCHHEIMER & NEUMANN 1987.

20 KIPPENBERG 1997.

21 BERMAN 1983. Furthermore, one might begin the story at various points. See, for example, at one extreme, GAUCHET 1997.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

sation about the political goals of constitutionally protecting religion.[22] Indeed it remains much debated exactly what the constitutional framers had in mind, whether their aim was ideological or merely jurisdictional, for example.[23] The indeterminacy has arguably allowed often radically different religio-political projects to flourish over the course of U.S. history and across the spectrum of American political thought and practice.

Religious freedom and the disestablishment of religion are fundamental to American identity yet they remain strangely misunderstood. Most Americans, for example, incorrectly believe that the phrase "separation of church and state" appears in the Constitution and are unaware of the fact that the religion clauses were, until 1940, almost entirely absent from the docket of the Supreme Court and were not until then applied to the states.[24] Americans across the political and theological spectrum affirm religious freedom as foundational. But they agree very little on why.

Several reasons for the American constitutional arrangement with respect to religion are implicit, if not always fully explicated, in the erratic history of the religion clauses. For some proponents of freedom, reason enough is that the only alternative they see is an inherently oppressive and corrupt religious establishment. They, like Jefferson, fear rule by impious clerks.[25] Or, like Nativists, rule by the Pope.[26] For others, religious freedom seems more explicitly rooted in a certain understanding of society. On this reading, the best hope we can have for a democratic society is one constructed in the context of a marketplace of ideas. Religious freedom is required because mental freedom makes us better citizens.[27] Or perhaps it is religion itself that makes us better citizens? There is a long history in the U.S. of religion being reduced to morality in service of the common good. For yet others, religious freedom is required because a full expression of the self requires it. For these, religious freedom may be best understood as a respect for conscience, religiously based or otherwise, an adjunct to freedom of speech and association.[28] Some would espouse religious freedom because God demands it; because God

22 The First Amendment to the *Constitution of the United States* provides: "Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or of the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances. " The first sixteen words are known as "the religion clauses." There is an enormous literature concerning the proper interpretation of the religion clauses. Generally speaking, the value of religious freedom is not a question in this literature. For an explicitly theological argument about the importance of religion to democracy, see GAMWELL 1995 and 2000.

23 S. SMITH 1995.

24 HAMBURGER 2002.

25 GAUSTAD 1982, 259.

26 Ibid., 459-466.

27 Ibid., 262-267.

28 HAMMOND 1998.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

scorns a forced faith.[29] Finally, religious freedom, indeed religion itself, is considered important by some because religion can be prophetic. It can provide an extra-state location for critiquing government. Religion can be a resource for alternative human visions that challenge and enrich discussion of public policy.[30] The multiplicity of these explanations parallels the multiplicity of 'religion' in the academic study of religion.

Like other deeply rooted social facts, the strength of the U.S. commitment to religious freedom may lie in the multiplicity of these explanations and a reticence about insisting on any one, in what might be called an underlying but never fully articulated overlapping consensus.[31] Even in its variety and indeterminacy, American notions of church/state relations are quite distinct from European ones. Europeans tend to take for granted a relationship of formal cooperation between the state and religious groups.[32] There are issues about equal treatment of all religions, but Europeans tend to lack the American assumption that cooperation itself is suspect. The American consensus, however, even in its diversity, is and has been fundamentally indebted to a protestant religious understanding, one that divides religion, real religion, good religion, between that which is disestablished, private, nondoctrinal, moralistic, individualist, pietist, and based in the Word, and the rest.[33]

That a *de facto* Protestant religious cultural establishment has existed in the U.S., notwithstanding an atmosphere of suspicion toward religion, has long been acknowledged,[34] but one could argue that the public theology of the First Amendment today has narrowed further recently, being limited to a liberal version of this Protestant piety. While usually present in its invisible secularized garb, public American protestantism, when overt, creates its own divisions. A recent case filed in the United States District Court for the District of Columbia by some 700 or so Navy Chaplains, *Adair v. England*, reveals the implicit *liberal* protestant theology at the heart of American legal doctrine concerning religion and confirms the worst suspicions of conservative Christians.[35] The case, described below, is particularly revealing because the plaintiffs are mainstream American Christians, not members of marginal religious communities.

The military chaplaincies were established, in the words of the Code of Federal Regulations, "to provide for the free exercise of religion for all members of the Military Services."[36] The *Adair* plaintiffs, identifying themselves,

29 GAUSTAD 1982.
30 GAUSTAD 1982.
31 RAWLS 1971.
32 MOTHA 2003.
33 MEAD 1963.
34 HOWE 1965.
35 *Adair v England*, No. 00-0566.
36 10 U.S.C. § 5142.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

in Navy parlance, as "non-liturgical" or "low-church" Protestants (capital "P" Protestants), allege that they are discriminated against by the Navy. Non-liturgical Protestants are apparently understood by the Navy to be those that belong to churches that do not have a formal liturgy, whose clergy do not wear clerical dress and which do not practice infant baptism.[37] In other words: Baptists, evangelicals, Pentecostals, and charismatic Christians. Making claims based on the first and fourteenth[38] amendments, plaintiffs say that the Navy unconstitutionally favors Catholic and "liturgical Protestant" chaplains in hiring, in coveted assignments and in promotions.[39] Navy demographics reveal, they say, Christian religious representation in the armed forces to be roughly divided as follows: 25% Catholic, 8% liturgical Protestant and more than 50% non-liturgical. Navy chaplain hiring quotas, however, provide for one third Catholic, one third liturgical Protestant and one third non-liturgical Protestant and other.[40]

In part, the alleged discrimination seems to be a matter of entrenched power, possibly class-based power. Liturgical Protestant chaplains have managed, it is claimed, through control of the promotion system, to favor their own. It may also be that liturgical religious organizations tend to have structures with which it is easier for governments to interact. Napoleon self consciously created religious bodies with which to interact when they did not exist. A similar pressure is placed on Muslims in Europe today.[41] But it is also a matter of theology. In newspaper articles about the case the plaintiffs and their lawyers say that the Navy dislikes the exclusive theology preached by the Baptist, Pentecostal and non-denominational Christian preachers.[42] The Navy, it seems, favors a theology of inclusion, of religious pluralism and of universal salvation. Conservative and evangelical chaplains are less likely, apparently, to be asked to preach a Christmas sermon on a base because the Navy does not wish such occasions to be marred by exclusivist teachings. Intolerance is not welcome, even if religiously motivated. In other words, we are all Unitarians now, even Catholics.

---

37 183 F. Supp. 2d 31, 36. (2002).

38 The fourteenth amendment to the *Constitution of the United States* provides, in part: "All persons born or naturalized in the United States, and subject to the jurisdiction thereof, are citizens of the United States and of the State wherein they reside. No State shall make or enforce any law which shall abridge the privileges or immunities of citizens of the United States; nor shall any State deprive any person of life, liberty, or property without due process of law; nor deny to any person within its jurisdiction the equal protection of its laws."

39 The ironies of this claim in the context of American religious history are quite astounding, given the dominance of evangelical forms of Christianity and the at times virulent anti-Catholicism.

40 183 F. Supp. 2d at 40.

41 SHAHID & KONINGSVELD 2002.

42 GREEN 2001.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

Summary judgment was denied in the *Adair* case in August 2002. In other words, the court held that a trial on the facts was necessary. The case is now in awaiting trial. There are many interesting challenges for the *Adair* Court, beginning with the Navy's terminology. Is it constitutional? Is it legal? Is it rational?—to divide American Christians into Catholic, Liturgical Protestant, and non-liturgical protestant? Will the divisions not simply multiply and divide endlessly like American religion? Where to put Mormons and Quakers and Christian Scientists? But more fundamentally, assuming for a moment that the plaintiffs are right and that the Navy is in fact trying to establish liberal theology, in some sense, can the Navy discriminate against what it understands to be intolerant religion? The plaintiffs will try to persuade the court that this is an equal protection case, based in the fourteenth rather than the first amendment, that religious discrimination should be analogized to racial discrimination. But religion is not like race. Maybe some religions are un-American.

It is tempting to think that these problems of definition and administrative opacity could be solved by good will and better scholarship on religion. In other words, it is tempting to hope that if only the public, politicians and citizens, better understood religion, they might work harder to revise the doctrine of religious freedom to accommodate in nondiscriminatory fashion the complex and ambiguous reality of religious ideas and practices. Proliferating curricula to teach religion to schoolchildren are attempts at such a civic education. But perhaps the incoherence cannot be solved through education.[43]

4. Modern Religion and the Modern State

The academic study of religion has been much occupied in the last twenty-five years with a search for origins, not for the origin either of religion in general or even of particular religions—those were Victorian projects—but for the origin of the term "religion," and of scholarly interest in "religion." The religious historian, Jonathan Z. Smith, recently reviewed the etymological history of "religion."[44] He concluded that "religion," in its modern sense, used to describe a universal attribute of human society, originates in the seventeenth century. It is a term invented by Europeans to describe the rites and ideologies of the others they encountered in their "explorations." Noting that most languages lack a word for "religion," he insists that "'[r]eligion' is not a

43 In *Mozert v Hawkins*, 827 F. 2d 1058 (1987), plaintiffs argued that it was a violation of the first amendment guarantee of religious freedom for her child to be required to learn critical thinking in public schools because critical thinking would corrupt her faith.

44 SMITH 1998.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

native term; it is a term invented by scholars for their intellectual purposes."[45] And, we might add, adopted by politicians for their purposes.

The anthropologist Talal Asad would modify Smith's etymology by adding that this invention of "religion" as an autonomous cultural form can only be understood in the context of the simultaneous invention of the nation-state. "[The] separation of religion from power," he says, " is a modern Western norm, the product of a unique post-Reformation history:"[46] He continues:

> [W]hat appears to anthropologists today to be self-evident, namely that religion is essentially a matter of symbolic meanings linked to ideas of general order (expressed through either or both rite and doctrine), that it has generic functions/features, and that it must not be confused with any of its particular historical or cultural forms, is in fact a view that has a specific Christian history.[47]

"Religion" as an autonomous social and cultural form, he says, emerges from religious practices embedded in the medieval church. Asad, an anthropologist of Christianity and Islam, insists that

> [f]rom being a concrete set of practical rules attached to specific [medieval] processes of power and knowledge, religion has come to be abstracted and universalized. In this movement we have not merely an increase in religious toleration [...] but the mutation of a concept and a range of social practices which is itself part of a wider change in the modern landscape of power and knowledge. That change included a new kind of state [...].[48]

In other words, religion, like law, education, etc., is differentiated, as sociologists would say,[49] from other social institutions, in the early modern period, and is changed in the process of that differentiation. Religion becomes "religion"—both as an object of academic study and as a partner of the emerging modern state.

The story of the invention of modern religion has both a European and an American version. They are related but the European version has been more clearly marked by the social history of war, beginning with the wars of religion in the first half of the seventeenth century. Europeans today live more openly with the ruins, ideational and material, of a long and complex, often horrifying, religious history, inscribed in the land and in the culture. An ocean's remove from that violence, the American story of religion has been determined chiefly by law, by immigration, and by religious pluralism. Americans have been "pilgrims in their own land," as Martin Marty puts it,[50] a land strangely empty. Americans create their religion anew in spaces quite clearly, and intentionally, bounded by their law. Secular law and the denomi-

45 SMITH 1998.
46 ASAD 1993, 28.
47 ASAD 1993, 42f.
48 Ibid.
49 CASANOVA 1994.
50 MARTY 1984.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

national form of religion have developed together. As Sidney Mead has argued, "religious freedom and the challenge of the frontier's unchurched shaped certain colonial religious patterns into the structure we recognize as American denominationalism."[51] (There is, of course, a violence underlying the American story, a violence retold in black churches and in Indian country, among other places, but it is less evident in the majority story than in Europe).

Hans G. Kippenberg has recently written a book tracing the development of the scholarly investigation of religion in modern Europe beginning with the philosophers of the Enlightenment.[52] Kippenberg concludes that religion, paradoxically perhaps, has been "good to think" for moderns, an indispensable element, in fact, of the modernist project. In response to the wars of religion, Kippenberg begins, the philosophers, from Hobbes and Hume to Kant and Rousseau, assigned to religion a limited but crucial function for the modern secular nation-state: the production of morality. The romantics, Herder, Schleiermacher, Hegel and Schopenhauer, reacting against the hyper rationality of the philosophers, celebrated religion as the realm of tradition, of feeling and of the irrational. For the romantics, religion was about one's experience of the world, not about being good.

During the same period, historical archaeological investigation of the Bible and a flood of new evidence about non Christian religions, beginning with the discovery of the Rosetta Stone in 1799, was working to radically relativize the religion of both the philosophers and the romantics. The discoveries of Charles Darwin and Charles Lyell led to an examination of Biblical texts that entirely undermined biblical chronology, massively lengthening human history, and prompting a feverish rethinking of religion in human history. Some nineteenth century European theorists proposed that language was the key to understanding the history of religions. Tracing back key religious terms, they argued, would enable one to discover the original true religion, common to all the Aryan peoples, since corrupted by the "disease of language."[53] Others proposed a story of religious progress from "natural" religion to "ethical" religion. News of contemporary tribal societies led to theories of the "primitive" and their relationship to the story of religion. Arguments were had as to whether religion precedes myth or myth precedes ritual. How was sacrifice to be understood? What was magic? Americans, too, contributed to the social scientific investigation of religion. Most notably, William James. Religion, he opined, after a survey of the testimony of religious virtuosos, is "the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever

51 MEAD 1963, 133.
52 KIPPENBERG 2002.
53 KIPPENBERG 2002, 59.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

they consider divine."[54] The contemporary field of religious studies traces its origins to these Victorian theorists.

Interestingly, religion did not disappear under this intense and often skeptical scrutiny, in the U.S. or in Europe. Or at least talk of religion did not disappear. But scholars of religion are deeply divided as to the end product of the modern study of religion. Is it that "religion" has been shown to be so historically specific to the story of the West that it cannot be understood to have any persistent universal referent? This would seem to be the position that most anthropologists and historians seem to take. They prefer other categories and other ways of explaining human motivation and behavior. Religion for them is epiphenomenal. For others, "religion" usefully describes, in some complicated way that incorporates all of the discoveries as well as the post modern critique, a universal cultural product dependent on structures of human consciousness, one that is usefully mapped using such categories as myth, ritual, sacrifice, code, canon, and cult, one that is common to all societies.

But the story of the invention of religious studies, in spite of Kippenberg, Asad and others,[55] often omits the political and legal structures that have constrained its activity. While "religion" may be the invention of scholars it is also the invention of politicians, lawyers and judges, and of scholars with political agendas. The extraordinary rhetorical power in the U.S. of the idea that Americans, with a little help from Europe, invented religious freedom, a power that transcends many conventional political divides, conceals a complex and violent history. The success of the American commitment to religious freedom, depends, in a sense, on a bargain struck at the end of the eighteenth century: Religion was to be free but only in so far as it was understood to be individual, believed, and chosen, in other words, in so far as it was protestant.

I call this a bargain. It was not a literal bargain, of course. It was a gradually and implicitly negotiated bargain, negotiated in both academic and legal engagements. In its American incarnation in its different ways throughout the American colonies, ideas and social practices changed such that religion came to be the property of the individual. Each individual was master of her own religious fate. Anne Hutchinson and others in the colonies who suffered persecution for this view, proved prophets in the long run. Americans recognize no human authority when it comes to religious orthodoxy.[56] Free religion is believed, something internal and private, hence the popular

54 JAMES 1982, 31.

55 LINCOLN 1999.

56 "If there is any fixed star in our constitutional constellation, it is that no official, high or petty, can prescribe what shall be orthodox in politics, nationalism, religion, or other matters of opinion or force citizens to confess by word or act their faith therein." *West Virginia State Board of Education et al. v Barnette et al.* 319 U.S. 624 (1943).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

conventional synonym "faith."[57] And religion is freely chosen, not something determined by your family or by your ethnic identity. Religion that is communal rather than individual, enacted rather than believed, and given rather than chosen—the religion of most of the world—is not true religion, and therefore is not entitled to be legally protected.

The new free religion, the religion invented by the Reformation and by Enlightenment thinkers and politicians, both American and European, was something that would serve the emerging nation state. Summarizing the modern scholarly investigation of religion, Talal Asad adds:

> It may be a happy accident that this effort of defining religion converges with the liberal demand in our time that they be kept quite separate from politics, law and science–spaces in which varieties of power and reason articulate our distinctively modern life. This definition is at once part of a strategy (for secular liberals) of the confinement, and (for liberal Christians) of the defense of religion.[58]

It is no accident. Religion survived politically when it adhered to the Faustian bargain it struck with the emerging liberal state.

Yet the illusion that religious freedom was for everyone has persisted. Outsider groups pressed the case and, for the most part, won Pyrrhic victories. As Philip Hamburger has dramatically shown in his new book, *Separation of Church and State*,[59] anti-Catholicism was a key element in the increasing American commitment to a strict separation of church and state, beginning in the antebellum period. If a public role for Catholics was to be the result of a broad reading of religious freedom, then a hyper privatization and separation of religion was necessary. Rather than share public space with Catholics, Protestants relinquished their own claim to that space. That hyper privatization lasted well past World War II. Today, however, as Catholics have both modified their own theology[60] and entered fully into mainstream American political life and into participation in the liberal hegemony, privatization and separation are ending, as can be seen in the recent school cases.[61] Separation is no longer seen to be necessary—at least as far as keeping the Catholics out is concerned. And the free exercise clause has simply been eviscerated.[62] The religion of the Supreme Court today is less and less the modernist source of morality, and more and more just one more private association. Equality and neutrality rule the roost.[63] Religion may have been good to think, as Kippenberg argues, for the moderns, but today, removed as we are from the immediate impulses to disestablishment and guarantees of reli-

57 LOPEZ 1998.
58 ASAD 1993, 28.
59 HAMBURGER 2002.
60 SULLIVAN 2001.
61 SULLIVAN 2002.
62 *Employment Division v Smith*, 494 U.S. 872 (1990).
63 SULLIVAN 2002.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

gious freedom, it has much less traction, at least in the U.S., as an autonomous realm.

Law, too, Donald Kelley has argued, while greatly transformed in the modern period, has been good to think for moderns. In *The Human Measure*, Kelley argues that law in the West has been a prime site of reflection on the human condition.[64] He is eloquent in recounting the Western philosophical dance between *nomos* and *physis*. In spite of the apparent dominance of science, he insists that we still live anthropocentrically:

> The forces of Physis are intimidating. Across the ages natural science has affected to tear off the cultural masks hiding "reality," but beneath there is always another disguise, another *persona* (which signifies a mask as well as a human subject); though "put to the question," as Bacon thought, "nature will lie to the very end." In the investigation of human "nature" in historical context, in other words, there is no end to myth–no "last" myth to be deciphered. The strength of social thought in the "nomical" mode is that it accepts the limits of human insight, and rejects the "abuses of reason" that perennially recur in the effort to reduce human experience to a manageable code [...].[65]

Law appears, on his reading, a hero of humanistic values. Legal hermeneutics, on his reading, escapes the charge that it is divorced from reality. The book ends: "King Nomos rules."[66]

While few would deny the power of the return today to "rule of law" talk, few would also deny its compromised nature. Some would argue that law in the U.S. is being de-constitutionalized, at least in the sense that the federal courts are withdrawing whole areas of state activity from meaningful constitutional review, and giving greater latitude to majoritarian processes in the states. The Supreme Court has not taken the same view with respect to federal legislation, which does not enjoy the same kind of judicial deference. With respect to the states, however, many would argue that the same law that previously enabled greater equality and provided mechanisms for enforcement and intervention by the poor now works to facilitate the creation of structures for the accumulation of wealth and the legitimation of state violence.[67]

Tim Murphy argues in a recent book written in answer to Kelley that the power and humanity of the common law, and of legal hermeneutics in a larger sense, depends on a hierarchy of authority that was linked to Christianity.[68] It depends on what he calls "the penetrative scheme," in which the Christian soul was necessary for regulative law. Murphy concludes that law today, shorn of hierarchy and its Christian soul, is only one among a group of parallel structures, among which we might include religion, which compete

64 KELLEY 1990.
65 KELLEY 1990, 282.
66 KELLEY 1990, 283.
67 See, for example, NOONAN 2002.
68 MURPHY 1997.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

for power. Each is dependent only on its persuasive capacity because hierarchy has been permanently dethroned. Evocation of the "rule of law," Murphy says, can become a cover for a dangerously depoliticized law:

> [T]he more law is detached from politics in systemic terms–i.e. the further we move away from the era of adjudicative government–the more 'irresponsible' both lawyers and judges become, or at least, the more they can claim (and perhaps feel) that their primary responsibility is to 'the law itself', or 'the rule of law' or 'legality', self-referential labels or, in other terms, myths.[69]

That we live by myths, comforting to Kelley, is dangerous to Murphy.

Ironically, perhaps, modern religion, private, voluntary, individual and believed, like modern law, also depended on the "penetrative scheme," and on hierarchical authority. Murphy is worried about the necessary presuppositions of modern law. But the collapse of hierarchy presents a problem for modern religion, too, as is perhaps clearest in the inability of governments to find centers of authority with which to deal.[70]

The challenge for legal theorists in the twenty first century is whether the rule of law in any of its traditional forms can accommodate increasing pluralism.[71] Pluralism seems to put into question the very possibility of law.[72] Predictability and fairness seem to require a degree of shared experiences and values that may be increasingly thin. The high level of professionalization of law in the United States has meant a kind of insulation from explicit response to social and political change, at least rhetorically. This has been seen as one bulwark against the charge that law is but politics. But the price has been high.

5. Conclusion

Both religion and law make both nomical and physical claims. Both law and religion are both norm and fact. Each has its natural law mode and its historically conditioned engagement with local knowledge. Efforts by both, how-

69 MURPHY 1997, 207.

70 SHAHID & KONINGSVELD 2002. While law is for the most part theorized by legal academics as a self-contained and self-referential institution speaking a transparent and universal language, as autonomous in much the same way as religion is seen in some contexts as autonomous, a number of recent theorists, historians, anthropologists and sociologists, have attempted a "genealogy" of law in the West—looking to account in a broader way for the continued viability of law. Boaventura de Sousa Santos, working out of ethnographic work done in Brazilian slums, mapped the scientism of modern law as contributing to the oppression of those communities; see SANTOS 1995.

71 ROSENFELD 2001.

72 TWINING 2000.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

ever, to challenge effectively the capitalist and scientistic physis may only be partial. Each may have more success at the contingent and provisional.[73]

Hazardous as it is to speak of either modernity or postmodernity, and I do so here in lower case, as a short hand for a set of historical events rather than as an ideological commitment, I venture to ally myself here with those who believe that a real change has occurred in the last fifty to hundred years—in which the break-up of the colonial empires, the triumph of the market, and the pace of scientistic explanation for human motivation, has so eroded the conditions for and the modern confidence in free religion and in the rule of law, that caution at least is necessary when United States power is mobilized to promote their extension. Activists promoting religious freedom today appear to see their task as the simple one of inclusion—inclusion by analogy, in the modernist regime of religious freedom, of religious groups that have been historically discriminated against, both here and abroad. The missionary fervor of this effort is particularly dramatic in the case of those working to promote the rights of new religious movements in Europe.[74]

All of these efforts are undermined, in my view, by their reliance on outdated modernist definitions of religion—and law. Outsiders are not always willing to conform their religious practices to their demands. And law can only do so much. After the landmark decision in the *Lyng* case,[75] in which the Supreme Court rejected a claim by American Indians challenging the building of a logging road through sacred lands, for example, it became clear to Indian activists that the First Amendment could not do the work that was asked of it. Not simply because of prejudice or even of the threat to federal sovereignty. But explicitly because "religion" as a category did not describe the claim that was made in *Lyng*. Vine Deloria and others called for a return to treaties as a more promising avenue for the protection of native practices.[76] Recent anthropological accounts of contemporary Islam reveal a religious landscape that is fissiparous rather than unitary. Talal Asad, Clifford Geertz, and Lawrence Rosen, for all of their differences, seem to agree on this.[77] Transnationalism presents a particular problem for law as both the rule of law and religious freedom are profoundly statist in their origin and continued realization. Religion, if it is to compete on these new terms, should not be privileged. James Madison made this argument more than two hundred years ago.[78]

---

73 BINDER 2002. Guyora Binder, like Murphy, has recently described law, and other cultural products as discursive fields, without autonomous authority. She, too, looks to persuasion to replace authority.

74 RICHARDSON 1996.

75 *Lyng v Northwest Indian Cemetery Protective Association*, 485 U.S. 439 (1988).

76 DELORIA 1992.

77 ASAD 2003; ROSEN 2002; GEERTZ 2003; SHADID & KONINGSVELD 2002.

78 GAUSTAD 1988.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

The startling disjuncture between claims of religious freedom and the denial of such self-determination to much of the world's religion, on the one hand, and the appearance of widespread realpolitik instead of the rule of law, in America's internal regulation as well as in defense of its sovereignty and policing of its borders, suggests a need for a reexamination of rationales for laws privileging religion and the bargain made by the Protestant churches, what Sidney Mead called "the Trojan horse in the comfortable citadel of [American] denominationalism."[79] Any demand by religious illiberals, of the right or the left, that liberals simply put their money where their mouths are and extend the protection of religion to *all* religion, as in the *Adair* case, exposes the untenable assumptions of this bargain. The only hope for the rule of law may be to de-privilege religion: "How are we to conceive of a freed (from negative presuppositions) humanity, if not by risking the loss of meaning endowed to it by tradition and metaphysical history?"[80]

Bibliography

ASAD, TALAL, Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity, Palo Alto 2003.
— Genealogies of Religion, Baltimore 1993.
BERMAN, HAROLD, Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition, Cambridge 1983.
BINDER, GUYORA, "Twentieth Century Legal Metaphors for Self and Society," in: AUSTIN SARAT, BRYANT GARTH & ROBERT KAGAN (eds.), Looking Back at Law's Century, Ithaca 2002, 151-183.
CASANOVA, JOSÉ, Public Religion in the Modern World, Chicago 1994.
DELORIA, VINE, "Trouble in High Places: Erosion of American Indian Rights to Religious Freedom in the United States," in: M. ANNETTE JAIMES (ed.), The State of Native America: Genocide, Colonization, and Resistance, Boston 1992, 267-290.
EVANS, MALCOLM D., Religious Liberty and International Law in Europe, Cambridge 1997.
GAMWELL, FRANKLIN, The Meaning of Religious Freedom, Albany 1995.
— Democracy on Purpose: Justice and the Reality of God, Washington 2000.
GAUCHET, MARCEL, The Disenchantment of the World: A Political History of Religion, Princeton 1997.
GAUSTAD, EDWIN S. (ed.), A Documentary History of Religion in America to the Civil War, Grand Rapids 1982.
GEERTZ, CLIFFORD, "Which Way to Mecca?: Part II," in: The New York Review of Books, vol. 30, 3 July 2003.
GREEN, AMY, "Chaplains Hit Navy with Bias Lawsuit: Evangelical Faiths Slighted, Court Told," in: Chicago Tribune, 13 July 2001.
HACKETT, ROSALIND, MARK SILK & DENNIS HOOVER (eds.), Religious Persecution as a U.S. Policy Issue, Hartford 2000.
HAMBURGER, PHILIP, Separation of Church and State, Cambridge 2002.
HAMMOND, PHILLIP, With Liberty for All, Louisville 1998.

79 MEAD 1963, 66.
80 MOTHA & ZARTHALOUDIS 2003, 264.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

HOWE, MARK DE WOLFE, The Garden and the Wilderness: Religion and Government in American Constitutional History, Chicago 1965.
JAMES, WILLIAM, The Varieties of Religious Experience, New York 1982.
JELLINEK, GEORG, Declaration of the Rights of Man and of Citizens: A Contribution to Modern Constitutional History, tr. MAX FARRAND, Westport 1979.
KELLEY, DONALD R., The Human Measure: Social Thought in the Western Legal Tradition, Cambridge 1990.
KIPPENBERG, HANS G., "Magic in Roman Civil Discourse: Why Rituals could be Illegal", in: PETER SCHÄFER & HANS G. KIPPENBERG (eds.), Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium, Leiden etc. 1997, 137-163.
— Discovering Religious History in the Modern Age, trans. Barbara Harshaw, Princeton 2002.
KIRSCHHEIMER, OTTO & FRANZ NEUMANN, Social Democracy and the Rule of Law, tr. LEENA TANNER & KEITH TRIBE, London 1987.
LINCOLN, BRUCE, Theorizing Myth, Chicago 1999.
LOPEZ, DONALD S., JR., "Belief," in: MARK C. TAYLOR (ed.), Critical Terms in Religious Studies, Chicago 1998, 21-35.
MARTY, MARTIN E., Pilgrims in Their Own Land: 500 Years of American Religion, Boston 1984.
— Religion and Republic: The American Circumstance, Boston 1987.
MEAD, SIDNEY, The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America, New York 1963.
MOTHA, STEWART & THANOS ZARTALOUDIS, "Law, Ethics and the Utopian End of Human Rights," in: Social and Legal Studies 12/244 (2003), 243-268.
MURPHY, TIM, The Oldest Social Science? Configurations of Law and Modernity, Oxford 1997.
NOONAN, JOHN T., JR., Narrowing the Nation's Power: The Supreme Court Sides With the States, Berkeley 2002.
POCOCK, J. G. A., "Religious Freedom and the Desacralization of Politics: From the English Civil Wars to the Virginia Statute," in: MERRILL D. PETERSON & ROBERT C. VAUGHAN (eds.), The Virginia Statute for Religious Freedom: Its Evolution and Consequences in American History, Cambridge 1988, 43-73.
RAWLS, JOHN, A Theory of Justice, Cambridge 1971.
RICE, EUGENE F. & ANTHONY GRAFTON, The Foundations of Early Modern Europe, 1460–1559, New York 1994.
RICHARDSON, JAMES T., "'Brainwashing' Claims and Minority Religions Outside the United States: Cultural Diffusion of a Questionable Concept in the Legal Arena," in: Brigham Young University Law Review 1996/4 (1996), 873-904.
ROSEN, LAWRENCE, The Culture of Islam, Chicago 2002.
ROSENFELD, MICHAEL, "The Rule of Law and the Legitimacy of Constitutional Democracy," in: Southern California Law Review 74/1307 (2001), 1307-1351.
SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA, Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition, New York 1995.
SCHWEDER, RICHARD, "'What About Female Genital Mutilation?' and Why Understanding Culture Matters in the First Place," in RICHARD SCHWEDER ET AL. (eds.), Engaging Cultural Differences: The Multicultural Challenge in Liberal Democracies, New York 2002, 216-251.
SHADID, W. A. R., and P. S. VAN KONINGSVELD (eds.), Religious Freedom and the Neutrality of the State: The Position of Islam in the European Union, Leuven 2002.
SMITH, JONATHAN Z., Imagining Religion: From Babylon to Jonestown, Chicago 1982.
— Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity, Chicago 1990.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

— "Religion, Religions, Religious," in MARK C. TAYLOR (ed.), Critical Terms for Religious Studies, Chicago & London 1998, 269-284.
SMITH, STEVEN, Foreordained Failure: The Quest for a Constitutional Principle of Religious Freedom, New York 1995.
SULLIVAN, WINNIFRED FALLERS, Paying the Words Extra: Religious Discourse in the Supreme Court of the United States, Cambridge 1994.
— "Indifferentism Redux: Reflections on Catholic Lobbying in the Supreme Court," in: Notre Dame Law Review 76 (2001), 993-1018.
— "Neutralizing Religion or What is the Opposite of 'Faith-based?'" in: History of Religions Journal 41/4 (2002), 369-390.
TWINING, WILLIAM, Globalisation and Legal Theory, Evanston 2000.
WILLIAMS, ROBERT A., JR., The American Indian in Western Legal Thought: The Discourses of Conquest, New York 1990.
YELLE, ROBERT, "Images of Law and its Others: Canon and Idolatry in the Discourses of British India," in: Culture and Religion (forthcoming 2003).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

Criminal Religion?

An Essay on the Thugs of India

LOURENS P. VAN DEN BOSCH

1. Introduction

The discovery of the Thugs at the beginning of the nineteenth century has aroused much controversy among anthropologists and historians of modern India. Colonial historians usually represented them as a secret brotherhood of professional stranglers that preyed on Indian travelers from distant regions. They 'sacrificed' their victims to the goddess Kali,[1] who would have instituted these ritual murders. The killers were male and came from various regions, classes and castes, but what united these men was their common devotion to Kali, although some of them were Muslims and others Hindus. Thugs regarded the strangulation and the subsequent robbing of their victims as a sacred affair that the British denoted by the word *thuggee*.[2]

Thugs shared a number of characteristics, but one of the most important one was that they concealed their secret identity and presented themselves in manifold ways to lonely travelers, for instance, as soldiers or as merchants, depending upon the situation. Thugs deceived fellow travelers in order to win their confidence and to rob them. This notion of 'deceiving,' 'cheating,' or 'swindling' was at the basis of the Hindustani word *thag*, but with its incorporation into the English language (around 1839) the expression acquired new connotations that stressed the idea of violence and murder.[3] Yet at home Thugs behaved like decent members of society, who strictly observed the rules of their caste and religion.[4] Thus, a sharp contrast existed between their civilized manners in society and their rude behavior in the wilderness, where

1 The Thugs worshipped the goddess under different other names (as Bhowani, Vindhyavasini or Devi) with the blood of their victims; VAN WOERKENS 2002, 125; 172.

2 See also PFIRRMANN 1970.

3 J. BOWKER (ed.), Concise Oxford Dictionary of World Religions (1997), *s.v.* Thugs. For the verb *thag-lana*, 'to deceive,' 'cheat,' 'swindle,' see further SHERWOOD 1836 [[1]1819], 327f.; YULE & BURNELL 1996 [[1]1886], 915-917; BRUCE 1968, 11f.; VAN WOERKENS 2002, 116f.

4 SLEEMAN 1836, 8; cf. VAN WOERKENS 2002, 109-185.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

they strangled their victims and stabbed them, so that Kali might enjoy their blood.

William Henry Sleeman (1788–1856),[5] an English officer in the service of the East India Company, was the first to map out the common beliefs and the system of symbols Thugs shared. In 1819, he read a paper about a mysterious gang of stranglers called *phansigars* (another expression for Thugs) written by Dr Robert Sherwood,[6] but he became thoroughly acquainted with them between 1822 and 1829 when he resided in the remote areas of Central India. Through betrayal, Sleeman discovered anonymous corpses that the Thugs had buried at various secret places. In 1830, the Governor General William Bentinck appointed him as a superintendent for the suppression of *thuggee* and gave him far-reaching powers in the British ruled territories. Sleeman organized the anti-Thug campaign, had many Thugs arrested and extracted evidence from them in exchange for reduced punishment.[7] He succeeded, with the help of 'approvers,' as they were often called in official documents, to describe the network of the Thugs and their organization. Yet the depositions (still kept in the archives) are sometimes rather one-sided, because these official documents had to comply with the rules set by the courts for legal evidence. In 1836, Sleeman published a book that contained valuable additional information about the Thugs, called *Ramaseeana, or the Vocabulary of a Peculiar Language used by the Thugs with an Introduction and an Appendix Descriptive of the System Pursued by That Fraternity.*[8] In this book, he incorporated the data he collected during the many discussions he had with Thugs in jail.

The Thugs shared a secret language, an argot called *ramasee*, with words that were specific to their beliefs and professional activities.[9] Moreover, they appealed to an 'ancient' myth that testified to the divine origin of their 'sacred profession' and functioned as a charter to justify *thuggee*. Finally, a great number of ritual prescriptions and prohibitions surrounded the practice in order to regulate it according to the will of Kali. Thugs believed that a breach of these detailed rules might cause great danger to them and attributed their troubles to neglecting the omens that came from the goddess and to the laxity with respect to the prohibitions surrounding the victims.

---

5 For a biography of Sleeman, see TUKER 1961. Cf. also VAN WOERKENS 2002, 189-200.

6 SHERWOOD [1]1819; cf. BRUCE 1968, 13-27. Sherwood was a physician in the service of the Madras Medical Service, who interrogated the gang in jail.

7 See VAN WOERKENS 2002, 43-108. James Patton (1798–1847) was another administrator who interrogated the Thugs; the collections of his papers are in the Manuscript Department of the British Museum. For an inventarisation of his papers, see PFIRRRMANN 1970, 127-130.

8 SLEEMAN 1836.

9 SLEEMAN 1836, 67-140 (list of words belonging to the *ramaseeana*); cf. TUKER 1961, 37-45; BRUCE 1968, 219-224; VAN WOERKENS 2002, 219-221 and 295-315.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

Sleeman pointed in his investigations to the irrational aspects of the religious convictions of the Thugs and qualified them as 'superstitions.'[10] The fact that both Hindus and Muslims participated in Thug fraternities indicates that the religious ideas at the basis of *thuggee* originated in common folk traditions and not so much in the official discourses of Hinduism and Islam. In imitation of Sleeman, many colonial historians stressed the religious side of *thuggee*, an interpretation that was in accordance with their view of the common Indian, whose religiosity they qualified as supernatural, superstitious and bizarre.[11] They regarded the eradication of *thuggee* as a civilizing mission that contributed to the well-being of the Indian people and to the safety of travel. The case of the Thugs showed, according to them, how much Indians needed a rule that was based on rationality and morality and that clearly distinguished between criminal and religious behavior. The fight against criminal and irrational practices such as *thuggee* and the like thus helped to justify British rule in India.

Research that is more recent has drawn attention to the political and economic factors that were at the basis of *thuggee*. The Indian historian Hiralal Gupta attributes the development of *thuggee* and other forms of banditry to the successful expansionist policy of the East Indian Company in the second half of the eighteenth century. He suggests that significant numbers of officials and soldiers in the employ of the erstwhile rulers lost their jobs by a reconfiguration of Indian states. They became, according to him, marauders and thus compensated for their lost income.[12]

Stewart Gordon also analyses the political situation in North India at the end of the eighteenth century and investigates the state formation in Malwa (Rajasthan). He shows how much of the ruler's power was based on the sheer execution of violence.[13] A young ambitious warlord (who once had been in the service of the ruler of Puna) succeeded in establishing his authority in the Malwa region by intimidating local landowners. If they did not pay the taxes he imposed, he robbed them with the help of marauders. Moreover, he employed the services of specific groups of persons, designated as Thugs. They were "locally recruited and locally based" brigands who were hired to plunder outside the ruler's territory in order to make up for the revenue. Thus, both the Thugs and the marauders supported the ruler by providing him with the money he needed for the maintenance of his power. At the same time, the ruler allowed them to continue their profitable activities. He thus legitimated their violence outside his territory.

---

10 SLEEMAN 1836, 13: "India is emphatically the land of superstitions, and in this land the system of thuggee [...] has found a congenial soil."

11 SLEEMAN 1933; TUKER 1961; BRUCE 1968.

12 GUPTA 1959, 169-177. For a criticism of Gupta, see PFIRRMANN 1970, 37f. who rightly stresses that poverty is an insufficient cause to explain the phenomenon.

13 GORDON 1969, 403-429; cf. VAN WOERKENS 2002, 18f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

Gordon clearly shows that political and economical factors play an important role in the practice of *thuggee*. His explanation is in agreement with all accounts "that the activity of the Thugs seemed to mesh with exasperating ease into the existing indigenous networks of wealth and power, since they were supported by *zamindars* (landowners), Indian princes, law enforcement officials, merchants and ordinary farmers."[14] Recent investigations thus stress that the Thugs were clearly embedded in local Indian society.

Anthropologists and historians also applied other sociological explanations to the study of the Thugs. They researched the phenomenon in connection with colonial processes that aimed to introduce British rule. Colonial authorities subsumed all those groups who defied their rule and moral power under a new concept 'criminal castes and tribes.' They regarded the Thugs as the most dangerous criminals, because they believed that the Thugs secretly conspired against the colonial order.[15] They introduced a fundamental distinction between crimes committed by individuals ("ordinary crimes") and those committed by groups such as Thugs and other 'terrorist' groups ("extraordinary crimes"). For the last category, they developed special procedures in order to deal with the complexities of evidence, because the current legislation based on independent witnesses proved insufficient to deal with extraordinary crimes.[16]

The Thuggee Acts of 1836 and 1837 did away with the independent witness and accepted circumstantial evidence based on the testimony of approvers. Yet this evidence was problematic, as both approvers and interrogators might have their own specific interests. Some researchers investigated to what extent the colonial interrogators 'cooked' their accounts in order to justify the expansionist British policy in India.[17] Recent research thus put the facts into question and showed their problematic aspects.

The casting of doubt on the data also led to another approach in the study of the Thugs, with less emphasis on their criminality and more stress upon their place in Western imagination. The famous novel *Confessions of a Thug* (1839) by Philip Meadows Taylor illustrates this development, a development in which fact and fiction became intertwined.[18] The combination of murder, robbing, and religion, particularly in an orgiastic group setting, appealed to the darker sides of Romantic imagination, yet it also evoked a moral indignation that justified the colonial enterprise. The novel with its confessions, presented as if they were authentic accounts, proved to have a lasting influence and helped to mould the stereotypes about the Thugs in later

14 ROY 1996, 121-145, at 126 (quote).
15 See also METCALF 1994, 41.
16 FREITAG 1985, 140-63 and 1991, 227-241.
17 SINGHA 1993, 83-146.
18 TAYLOR [1]1839. The book went through many editions and proved highly popular among Victorian readers. See also THORNTON 1837.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

times.[19] Some researchers thus suggest that *thuggee* was not so much an Indian phenomenon as a Western one.

The shift in approach focusing on Thugs as products of Western imagination, also functioned as a kind of trick that served to clean Indian history of this nasty stain. Two arguments were instrumental to this post-colonial touch up. Firstly, some investigators criticized the evidence, because Sleeman and others had not collected testimonies from independent witnesses. They invalidated therefore these documents from a legal point of view. The records illustrated the British obsession with Indian criminality, an obsession that, from a different point of view, led to the introduction of a colonial legal system, a system that was based on law and order.[20] Thus, selfish British interests were at the basis of the *thuggee* operation.

Secondly, this obsession strongly molded the records and in that capacity, these referred primarily to Western imagination. Thug archives, useful as they are for knowledge of Western imagination about India, are nonetheless of minor importance for the Indian situation.[21] Although there is some truth in these statements, one also gets the impression that these critics have a hidden agenda that aims to purify Indian history from the negative descriptions by colonial officers.

In her recent book on Thugs, Van Woerkens critically evaluated the sources and tried to assess the reality underlying the phenomenon of *thuggee*.[22] Her starting point is the study of their secret language and the words that were part of it. By revealing the meaning of these words, she is able to situate the Thugs in a concrete reality, "one that is dense and convincing as the words complete and confirm what the documents revealed before, during and after the colonial era." In addition, she also studied the conceptual imaginings underlying Thug tradition and placed them in the context of their own society as well as that of their observers within colonial society.[23] She is critical of Sleeman's *Ramaseeana*, because he sometimes mixed facts with speculations, speculations that were colored by his negative view of the Hindu religion.

---

19 VAN WOERKENS 2002, 187f.; 201-286 with on p. 278 references to J. MASTER's, *Deceivers* (1952) and STEVEN SPIELBERG's film *Indiana Jones and the Temple of Doom* (1984). See also JULES VERNE's, *Around the World in Eighty Days* ([1]1873) with a description of the Thugs on p. 37.

20 ROY 1996, 123-130.

21 ROY 1996, 121. Roy gives a broad definition of these Archives by not only limiting them to the official records of the Thuggee and Dacoity Department in the India Office Library and the National Archives of India, and to Sleeman's *Ramaseeana,* but by incorporating all secondary sources in them as if these form a part of Western imagination about India.

22 VAN WOERKENS 1995. A revised and elaborated edition appeared in English in 2002 with an index.

23 VAN WOERKENS 2002, 8.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

Moreover, Van Woerkens observes that the statements Sleeman made in the introduction of his *Ramaseeana* were sometimes contrary to the facts mentioned in the interviews and the appendices. Nonetheless, she admits that the documents at the basis of his speculations were 'unimpeachable' and impressive.[24] She noticed a significant difference in style and content between the various sources. The depositions focused on judicial procedures; the collecting of legal evidence contained therefore scarcely any references to the religious views of the Thugs. In the private conversations that Sleeman held with Thugs in prison, their religious convictions took a central place: Thugs claimed that Kali was their main reason to be a Thug. "The two universes, the religious and the criminal, were," according to her, "walled off from each other while logically they should have deeply interpenetrated."[25]

In this contribution, I shall focus on the religious perspective of the Thugs and investigate to what extent these gruesome killings can be understood in relation to various traditions of Hinduism and in relation to human sacrifices that were current at the time among the Meriah Konds of East India. I shall deal shortly with the founding myth of the Thugs that functioned as a charter for their practice and its relation to the Puranic Hindu traditions, in which Kali plays an important role. Subsequently I shall briefly describe the Thug campaigns and the various rituals that surrounded them. In this connection, I shall focus on the meaning of omens that were of central importance to them. Then I shall discuss in broad outline the pattern that existed between the Thugs and the local and regional authorities that condoned their practices. Finally, I shall conclude with a short consideration of the question whether the Thug's religious convictions and the practices are a form of criminal religion.

2. Kali and Her Manifestations in Mythology

All Thugs, notwithstanding their differences with respect to region, religion and caste, placed themselves, according to Sleeman, under protection of Kali, the most awful goddess of the Indian pantheon. Kali brought Hindu and Muslim Thugs together, although the broader framework of their religious opin-

24 VAN WOERKENS 2002, 219-221; 231. Her statement that there is a tension between Sleeman's description of the Thugs in the introduction and the rest of the book is correct. Sleeman evaluated the system within the framework of western norms and values, while in the rest of the book he is more the observer and researcher who tries to understand the various aspects of *thuggee*.

25 VAN WOERKENS 2002, 113.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

ions seems to have been quite different.[26] In narrative traditions, Kali was closely associated with Durga and then described as Kali-Durga. Kali's primary mythological function was to eliminate the demons that threatened the cosmos and to restore the cosmic order to guarantee the continuity of life, a function she shared with Durga. Many texts eulogize Durga as a battle-queen who was famous for her killing of Mahisha, a buffalo demon that nearly destroyed the cosmos. Durga made her entrance in Brahminical traditions in the sixth century A.D. She appealed particularly to the warrior class and many members invoked her as a tutelary deity, especially during the Durga festival at the end of the monsoon (September/October) that often marked the transition to the new battle season.

Brahminical traditions relate the birth of Durga in detail. The old Vedic gods fused their energies after they had been unable to eliminate the demons and created a single war goddess. Her iconography, however, shows that she has older roots in non-Aryan traditions. Many rituals testify to the fact that she has clear connections with fertility. The Durga festival, which coincides with the time of the harvest, associates her with plants and crops. Her worshipers sacrifice goats and buffalos and shed their blood for the regeneration of her power, but Durga also has more liminal aspects, evident in some of her habitats and habits.[27]

One of her common epithets is Vindhyavasini, 'she who dwells in the Vindhya mountains.' These mountainous regions in Central India were inaccessible, thinly populated and often regarded as marginal to civilized society. The tribal peoples who lived in these areas performed bloody sacrifices and often worshipped a frightening goddess that Sanskrit literature equated with Kali or Durga. In this connection, the Sabaras are mentioned, a tribe who lived in the deep forests of the Deccan and offered human sacrifices to a goddess in order to promote fertility.[28] However, the tribe of the Konds who inhabited the mountainous regions of East India was even more renowned for their human sacrifices, which aimed to propitiate a fierce mother goddess and to secure her help for the fertility of the crops and the well-being of the people.[29]

Hindu tradition elaborated on the terrifying features of these goddesses and connected them with Kali or Kali-Durga, the goddess who embodied the epitome of all that was contrary to civilized Aryan society. Some texts give a detailed description of her frightening appearance: she is black and nude, with long disheveled hair, wearing a girdle of severed arms, a necklace of freshly cut heads, earrings of children's corpses and bracelets of serpents.

26 VAN WOERKENS 2002, 149-152 who refers to the diversity of religious attitudes among the Thugs.

27 KINSLEY 1986, 95-115 (Durga) and 116-132 (Kali).

28 GONDA 1963, 5, 209f.; KINSLEY 1986, 117; 145.

29 BOAL 1982; PADEL 1995; VAN DEN BOSCH 2004.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

She has long fangs, red and sunken eyes, long nails, a gaping mouth and a lolling tongue to lick the blood of her victims.[30]

Various old Puranas describe the complex relationship between Kali and Durga. The *Markandeya Purana*, for instance, eulogizes Durga's exploits in its *Devimahatmya*.[31] The *mahatmya* combines three stories that deal essentially with the same theme, the victory of the goddess over the demons and her restoration of order. The first episode relates Durga's victory over two demons called Madhu and Kaithaba. The central narrative deals with her fight against the buffalo demon Mahisha and his army. The third and concluding episode describes the birth of Kali and her fight against a demon called Raktabija ('whose blood is seed') who has the magical powers to reproduce himself whenever a drop of blood falls to the ground. According to the concluding story, Durga fights violently with the demon, but seems unable to stop his multiplication. She has therefore to fight against a growing number of demons. Suddenly Kali emanates from the spot between Durga's eyebrows and assumes the gruesome manifestation described before. Kali takes a host of mighty demons into her own mouth and swallows them. The episode concludes with the final battle between Raktabija and Kali-Durga. Durga and her assistants wound the demon with a variety of weapons, but find each time that they have worsened the situation. As Raktabija bleeds more profusely from his wounds, his duplicates increasingly fill the battlefield and terrorize Durga. Kali comes finally to the aid of Durga and defeats Raktabija by sucking his blood and by licking with her lolling tongue the drops that might fall on the earth. Subsequently she destroys the countless duplicates by throwing them in her mouth and by swallowing them.

Kali digests demons, but in doing so, she appropriates their demonic aspects, thereby becoming dangerous. While Durga conforms to a structure that underlines her role as upholder and protector of the cosmic order, Kali is more of a problem, as she is the personification of Durga's fury and wrath; she shows this by her shocking appearance and gruesome behavior. By digesting the demons, she also participates in the demonic order that causes chaos and remains therefore a dark goddess with highly unpredictable characteristics. Because it is difficult to tame her wildness, she forms a threat to the Brahminical vision of *dharma*. To devote oneself to the black goddess is, according to Kinsley, "to step out of the everyday world of predictable *dharmic* order and to enter a world of reversals, opposites and contrasts, and in doing so to wake up to new possibilities and to new frames of reference."[32] Kali appealed therefore in particular to the freaky and marginal members of Hindu society, to those people who had become aware of the enigma that

30 KINSLEY 1986, 116.

31 Markandeya Purana 81-93; cf. DIMMITT & VAN BUITENEN 1978, 232-240. For the other Puranas see KINSLEY 1986, 233 note 3.

32 KINSLEY 1986, 130.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

certain aspects of life are always untamable and unpredictable, because life is ultimately connected with death and disorder.

Thugs appealed to the myth of Kali's battle against Raktabija,[33] but they also transformed some notions and positioned themselves carefully in the narrative in order to justify their activities. The Thug version of the myth thus deviated from the Brahminical versions of the Puranas. Sleeman relates the myth as he heard it from Thugs in jail and regarded it as the mainspring of *thuggee*.[34] It runs as follows:

> A demon by name *Rukut Beej Dana* infested the world and devoured mankind as often as they were born or created; and to enable the world to become peopled *Kalee Davey* determined to put him to death [...] *Kalee Davey* attacked him, and cut him down; but from every drop of his blood another demon arose, and as she cut them down, from every drop of their blood another demon sprung up, and the numbers increased at this geometrical rate, while she became fatigued with their multiplication. On this, she formed two men from the sweat brushed off from her one of her arms; and giving them each a handkerchief, told them to put all these demons to death, without allowing one drop of their blood to fall on the earth.
>
> After their labor was over, they offered to return the Goddess the handkerchiefs [...], but she desired them to keep them as the instrument of a trade by which their posterity were to earn their subsistence and to strangle men with these *roomals*, as they had strangled the demons, and to live by the plunder they had acquired; and having been the means of enabling the world to get provided with men by the destruction of demons, their posterity would be entitled to take a few for their own use [...] The Goddess told them that they should leave the bodies of their victims on the ground and she would take care that they should be removed, provided they would never look behind them to see in what manner, and if they observed all the other rules prescribed for them, no power on earth would punish them for what they did.

The Thug version of the myth attributes their origin to Kali. As Kali emanated from the wrathful energy of Durga, similarly the Thugs were created from Kali's bellicose energy, namely from the sweat of her arms. The primeval Thugs were thus 'children' of Kali and they supported her in the restoration of order. As Kali realised the victory for Durga by preventing that Raktabija's blood be spilled on the earth so that new duplicates would come into existence, likewise the two primeval Thugs assisted Kali by suffocating demons with their *roomals* (handkerchiefs), thus averting the spilling of blood on the soil. The blood of the demons functioned as seed that germinated in the soil and produced an order of life that was contrary to the *dharma*.

However, other elements in the story also deserve attention. Durga functions in the Brahminical versions of the myth always as a protector of the *dharmic* order, notwithstanding her dangerous qualities. Her fight against demons aims to realize the continuity of life and order, and in that capacity she also controls the revengeful Kali. As long as Kali's two 'children' abide by the rules, they comply with Durga's order; this is the case, provided that they restrict their activities to the suffocation of demons. Their offer to return

33 SLEEMAN 1836, 76 note.

34 SLEEMAN 1836, 127-129; cf. VAN WOERKENS 2002, 152.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

their *roomals* to Kali after their victory testifies to their respect for the *dharma*.

Yet the second part of the Thug myth clearly deviates from the first part; it focuses no longer on the restoration of order, but on trade and plunder. Kali allowed the Thugs to strangle even human beings for the sake of their own use and promised them that she would take care of the corpses. The goddess thus permitted Thugs to kill victims under specific conditions and to rob them of their possessions in exchange for their corpses to which she had become addicted. This tradition thus stressed the demonic qualities of Kali who needed human corpses in order to get satisfied. These demonic qualities came to expression in her epithet Kankali, 'man eater' or 'eater of corpses', but these features were also in line with Kali's qualities as a 'popular' mother goddess who promoted the fertility of crops and cattle in exchange for blood.

The bloody sacrifices to Durga-Kali were essential for the continuity of life and were in line with other tribal and popular traditions in which people sometimes sacrificed human victims to local goddesses for fertility of the crops, good seasons, health and well-being. The practice was, for instance, widespread in parts of Eastern and Central India, where human sacrifices continued to take place until the forties of the nineteenth century.[35] Nevertheless, Brahmins were highly suspicious of these customs and tried to replace them by less violent substitutes, but at times, they had to condone them, although they did not incorporate them into their own traditions. However, the Thugs interpreted their ritual killings of lonely travelers as sacrifices to Kali and connected the transformed Brahminical myth of Kali-Durga with sacrificial ideas that existed in folk traditions. They focused, especially, on the appeasement of the demonic aspects of Kali. They bluntly stated that the goddess had become addicted to blood and corpses and in order to pacify her and to ward off evil they made human offerings. They thus contributed to the equilibrium of the cosmic order. For all that, they also profited from the ritual killings.

Thugs not only appealed to Kali as battle-queen, but also referred to her as the 'black mother' who guaranteed the continuity of life in exchange for bloody sacrifices. They thus presented themselves in ways that were familiar to Indian peasants, who directed their attention primarily to matters connected with crops and cattle. By sacrificing their victims to Kali, Thugs purported to appease the hungry earth goddess and thus to contribute to fertility and to appease the demonic aspects of the goddess. Moreover, by presenting their own version of the myth, they tried to vindicate among their followers that *thuggee* had respectable antecedents in ancient lore.

The claim of the Thugs that their ritual killings of travelers were essentially sacrifices to the earth goddess had some superficial similarities with the

35 GONDA 1963, 5; PADEL 1995, 129-131; VAN DEN BOSCH 2004.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

human sacrifices among some tribes in India. Various peoples in Orissa and Central India, for instance, sacrificed human victims to an earth goddess that was equated with Durga or Bhumi Devi. Local Hindu rajas legitimised their authority over their tribal subjects by patronising these human sacrifices and by building royal shrines for the earth goddess. They levied taxes on every human victim, but they sometimes also performed human sacrifices themselves to Durga in one of her various forms.[36] Nonetheless, these human sacrifices were highly problematical to Hindu priests, and this may explain why the rajas, unlike their tribal subjects, usually performed them as a secret rite. The Brahmins remained always critical with respect to the polluting aspects of Kali-Durga and associated her with the periphery of Hindu society, with tribal groups and low caste people that worshipped her with blood and alcohol.[37]

The Thugs supplemented their narrative of Kali-Durga as battle-queen with other traditions. According to one of them, their co-operation with Kali went smoothly for a long time. She relieved them of interring the corpses by devouring them herself. Yet on one occasion, at the beginning of the *kali-yuga*, a novice looked back and saw the naked goddess in the act of feasting upon a victim, half of the corpse hanging out of her mouth. She was very angry and declared that she would no longer devour the corpses that the Thugs had slaughtered, but they had to dig the graves themselves.[38]

Kali's refusal to digest the victims directly presented a problem, since she no longer conspired in the disappearance of the corpses nor did she conceal the killings by Thugs. Therefore, they had to get rid of the dead bodies, and in such a way that the chance of discovery was minimal. This was not easy and required adequate burial techniques, but Kali, in spite of her anger, supported them by offering one of her teeth and one of her ribs, which they used as pickaxe and as a dissecting knife. She thus remained involved in their activities.

Thugs regarded the pickaxe (*kussee*) as the most sacred instrument during their rituals, because it represented the goddess during their campaigns.[39] The blacksmith fashioned it according special prescriptions in a secluded room at the commission of a Thug leader. The Thug most skilled in the performance of the rituals—"the master of ceremonies"—consecrated the pickaxe during a special session attended by the members of the Thug gang. Thug sextons used the pickaxe to dig the graves of the victims in order to hide the killings. Where Kali once digested the corpses herself, she had them now consumed by the earth, and the graves, dug with her 'tooth,' represented es-

36 PADEL 1995, 126; 130.

37 KINSLEY 1986, 117f.

38 SHERWOOD 1836 [[1]1819], 343; cf. TUKER 1961, 62; BRUCE 1968, 38f. with the passage. See also SLEEMAN 1836, 107.

39 SLEEMAN 1836, 107-109. BRUCE 1968, 59; VAN WOERKENS 2002, 154.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

sentially her mouth. The Thugs used the knives to stab the corpses and to dissect them in smaller pieces to speed up the dissolution of their victims. They interred the corpses in such a way that the surface of the grave remained impeccable, and predators could not easily detect them.[40] Thus, many travelers disappeared with scarcely any traces left.

The Thug's appeal to Kali's fight against the demons as a justification for their killings of human victims was not without problems, because remote travelers were not demons and the analogy fell short. Thug-lore described the victims as strangers who did not belong to the original region of the Thugs or to the region that Thugs had chosen as their 'hunting-field.' Travelers were in a certain sense in a no-man's-land and were therefore placed on a par with demons. Thugs regarded them as outside the 'law' and as appropriate victims, notwithstanding the fact that Kali had ordained many prohibitions with respect to certain categories of victims, with which I will deal later.

Although Brahminical tradition was critical of traveling and travelers and remarkably silent on their rights,[41] it certainly did not condone Thug practices. It was the duty of the native officers of the *rajas* to catch thieves and to make good the loss caused by robbery.[42] The general rule in Hindu law with respect to murder was that anyone who had caused the death of a man or woman by violence should be punished with death.[43] The idea of the killing and robbing of distant travelers in the name of Kali certainly went against the moral feelings of the broad strata of Indian society. The Thug appeal to a religious foundation of their 'profession' was therefore highly contentious and could not bear the light of the day. For this reason the myth mainly functioned in the secret tradition of Thugs and served to convince their own members of the respectability of their ritual killings. The goddess had allowed them to kill and had given them careful instructions with respect to the execution of their profession. In other words, the Thugs were only instruments in the hand of a demonic Mother Goddess who wanted to be satisfied with gory sacrifices.

40 The Thugs distinguished two types of graves, one square in shape (*kurwa*), the other one round (*gobba*); cf. SLEEMAN 1836, 91f.; 107; 111 sub *kuthowa*; see also BRUCE 1968, 221; VAN WOERKENS 2002, 306.

41 WALKER 1968, II, 520-522. However, pilgrimage was highly valued. Those who died on pilgrimage were assured a place in heaven; cf. WALKER II, 212f.

42 KANE 1973, 167f.

43 KANE 1973, 526.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

3. *The Organization of the Thug Associations and Their Rituals*

The Thugs organized their crimes collectively with a painstaking division of tasks.[44] At the head of the gang was a leader (*jamadar*) that was chosen for his expertise as a strangler and his knowledge of the prescriptions of the 'profession'. Moreover, he had to have a respectable pedigree of Thug ancestors, to finance Thug expeditions and to recruit able participants. Naturally, he should possess excellent organizing qualities and the reputation of a sage who was well versed in the rules of society; but at the same time, he should not eschew to bribe the authorities, if the situation required this.[45] Finally, he was responsible for the performance of various rituals directed towards the success of the undertaking and the appeasement of Kali. The *jamadar* was thus an entrepreneur who lived from ritual murder and robbery. The number of people under his command varied from 20 to 50 members, or even more, but gangs co-operated sometimes in complicated expeditions and their number might then rise to several hundred men.

Sleeman suggested that Thug gangs often consisted of men whose families had practiced *thuggee* for many generations and who had handed down their secrets from father to son. However, careful study of the sources shows that the leaders also recruited male in-laws and other persons with whom they had special relations and whom they deemed suitable for the 'trade.' The wives of Thugs were usually not involved in *thuggee*, although exceptions existed. They stayed at home in the village and were mostly unaware of the secret killings by their husbands. Colonial descriptions thus contrasted the village life (where Thugs mixed with ordinary people and led respectable lives according to their caste rules) with their criminal life in the jungle.[46]

A clear division of tasks existed among Thugs. Scouts (*tilhas)* had to collect information about roads and travelers. Specialized seducers (*sothas*) had to befriend them, to extract from them the required information and to persuade them to travel together. Moreover, they had to convince the travelers to take roads that were different from those they had planned where such roads fitted better in the killing strategy of Thugs. As a matter of course, the *sothas* had to be eloquent and persuasive speakers in order to create trust among their potential victims. Stranglers (*bhurtotas*), trained in the application of the *roomal*, played a central role in the killing. They had to use the scarf or noose with a firm hand and to break the necks of their victims quickly; in addition, they should know how to use the sword when the situation required this. Thugs attained the rank of *bhurtota* after many expeditions, when they had shown enough courage and insensibility. Special servants (*shumsheeas*) held

44 VAN WOERKENS 2002, 119-123.
45 SLEEMAN 1836, 263.
46 VAN WOERKENS 2002, 139-149.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

the hands and feet of the victims in order to facilitate the strangling. Gravediggers (*lughas*) searched for places fit for burying the corpses in order to minimize discovery. Thugs kept lists of these burial groves (*beles*) that enabled Sleeman later to map them with the help of Thug approvers and to unearth the corpses of the victims.[47]

The training in the brotherhood was a gradual process. Most candidates came from families that were Thugs. Thug boys in their teens were first employed as scouts, subsequently as gravediggers, and then as *shumsheeas*. After they had shown courage and cold-bloodedness during their apprenticeship, they became candidate stranglers. An experienced strangler, well versed in Thug lore, initiated a young candidate in the 'art of the scarf' and presided over the religious rites that confirmed him in the fraternity as his teacher (*guru*). The training ended when the candidate performed his first ritual killing in honour of Kali; the young *bhurtota* celebrated the event with special ceremonies, in which goddess and *guru* each received their due share.[48]

An important aspect of the expeditions was booty, because the wealth of the victims fed the motivation of the Thugs. When Thugs discovered a guarded company of rich traders or money transporters, which was too risky for their own gang, they looked for co-operation with others and divided the loot after the massacre of the whole group. "Every man," according to Sleeman, "shared in the booty according to the rank he held in the organisation, or the part he took in the murders, and the rank of every man and the part he took generally, or in any particular murder, were generally well known to all."[49] Thus, a well-balanced division of the booty took place, in which everybody got his share according to specific rules.

Thugs did not originate from one, but from different castes, as is evident from the trials held in Jabalpur (Central India) in 1832–1833 and 1836. They originated from various regions of India, and different professions marked them: caravan-drivers, soldiers, Brahmins, traders, herders, blacksmiths and sweepers, to name just a few ones. Moreover, they were both Muslims and Hindus. Van Woerkens observed that their methods of recruitment did not follow the rules that regulated traditional Indian society. Thugs had a simplified hierarchy: the leader and the fully initiated members were equals and received in principle the same share in the booty, but the leader of the group was also responsible for the rites in honor of Kali and functioned in that capacity as a 'priest.' [50] The complementary principle underlying the caste sys-

47 TUKER 1961, 48; VAN WOERKENS 1836, 120-122; and the section between 201 and 202 with the drawings of the activities of the Thugs, derived from the Paton's papers.

48 SHERWOOD 1936 [¹1819], 348f.; SLEEMAN 1836, 71; 76f.; TUKER 1961, 64; BRUCE 1968, 55f.; VAN WOERKENS 2002, 153-157.

49 SLEEMAN 1915, 86.

50 Cf. VAN WOERKENS 2002, 126f., who however states that the gang leader got 10 percent of the share.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

tem did therefore not function among the Thugs, who based their division of tasks on personal qualities. The idea of equality and social fluidity thus marked the association of Thugs. The common set of religious beliefs and rituals unified them in their yearly campaigns and narrowed their differences in caste, region and religion.[51]

Thugs started their campaigns usually at the end of the rainy season after the harvest, a date that coincided with the Durga festival. The first rite to be performed was the consecration of the pickaxe, which was afterwards regarded as their most secret object. They then crashed a coconut with this tool and offered it to Kali, saying, "All hail, mighty Kali—and prosper the Thugs!," and shared the pieces of the coconut.[52] Thugs treated the pickaxe with many ritual prescriptions and prohibitions. They believed, for instance, that it was very dangerous when anyone accidentally dropped the pickaxe. This was a dreadful omen indicating that the gang would suffer great losses that year. The pickaxe represented Kali and any infringement of the rules with respect to it was therefore a transgression against her, which might evoke her wrath.[53] They only allowed a senior Thug who was well known for his sobriety, caution and shrewdness to carry it in his waistband during the campaigns. The pickaxe was thus their sacred standard and they regarded it as the source of their prosperity. An oath sworn on the pickaxe was absolutely binding for a Thug, as is evident from a testimony: "if any man swears a falsehood upon a properly consecrated pickaxe, he will die a horrid death. His head will turn round, his face towards his back and he will writhe in agony until he dies."[54] The goddess thus watched over the Thug's oaths in which she was involved.

Thugs regarded omens as the voice of Kali and they could not ignore them without risk. For this reason, they developed a complex system for their interpretation in line with traditional Indian augury—the science of omens.[55] They made a first distinction between omens at the right side, which were auspicious, and those at the left side, which were inauspicious. However, many additional rules existed that all served to discover the voice of Kali. It is therefore not surprising that Thugs consulted the omens during all stages of the campaign in order to secure the success of the enterprise. If Thugs, for instance, observed an omen at the right side after the consecration of the pickaxe, they believed that Kali had approved the sacrifice, but if it came from the left side, it was inauspicious. In the latter case, they had to repeat the rite, until the omen was auspicious and allowed them to proceed with a second sacrifice that formed the real start for the campaign.

---

51 VAN WOERKENS 2002, 148f.
52 SLEEMAN 1836, 107f.; BRUCE 1968, 58f.; VAN WOERKENS 2002, 157f.
53 SLEEMAN 1836, 109f.
54 BRUCE 1968, 61 with references to Sleeman's conversations.
55 SLEEMAN 1836, 123f.; BRUCE 1968, 63-70; VAN WOERKENS 2002, 162-164.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

Thugs started their campaign at midnight after they had sacrificed a goat by decapitation to Kali in a secluded spot. They caused blood to flow down upon the pickaxe and the *roomal*, and they sprinkled alcohol on the tools that represented the goddess. They then consulted the omens from the decapitated head and regarded the convulsive movement of the mouth and nostrils when water was poured on it as auspicious. If the head moved, it meant that Kali had accepted the sacrifice and the Thugs could start with their expedition, but if it remained motionless, the goddess had refused to accept it and they had to repeat the sacrifice until she allowed them to go on campaign. Thugs thus tried to read the will of the goddess and to avoid any difficulty.[56]

Thugs sometimes invited a priest who was specialized in prognostication to fix the day, the hour and the direction of the raid, but even then, they had to wait for the omens to check whether time and direction were in accordance with the will of the goddess. After the omens were auspicious, Thugs immediately went on expedition and moved on until the evening without interruption. They then continued the following day until they had reached a place with suitable water available, where they settled and ate some *goor* (consecrated coarse sugar) and *dal*. However, if they observed some inauspicious omens in the meantime, they often returned home and started the whole procedure again. Only after the Thugs had concluded the first 'intermediate' period successfully, did they believe that they could neutralize any subsequent inauspicious omens by rites of appeasement.

Animals played an important role in the augury of Thugs and some examples will illustrate this. Thugs held the ass an extremely important animal. If they heard it bray on the left side at the start of their expedition and soon repeated at the right side, they believed that nothing could prevent their success. Worst would be if the animal approached them directly ahead, braying from the front side. They regarded this omen as a catastrophe and qualified it as a 'head breaker.'[57] The noises and movements of wolves, jackals, hares, wild cats and all kinds of birds functioned in a similar way. The soft call of a small owl (*chireya*) always threatened great evil and the same applied to the warning call of a partridge. Thugs warned each other, for instance, with proverbs as, "[i]f the partridge calls at night or the jackal during the day, quit that country or you will be seized."[58] Thugs were thus not free to strangle and plunder their victims at will, but they were from the beginning to the end of their 'safari' in the hands of Kali. The goddess had therefore, at least theoretically, a firm grip on her servants and protected lonely travelers by her signs. The greatest danger for Thugs consisted in neglecting Kali's signs, which might lead to the removal of her protection. The most frequent explanation that Thugs gave for their destruction was that they had not heeded her

56 TUKER 1961, 65; BRUCE 1968, 66; VAN WOERKENS 2002, 158f.
57 SLEEMAN 1836, 104.
58 BRUCE 1968, 64f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

omens. An old Thug, for instance, mentioned: "There were always signs around us to guide us to rich booty, and warn us of danger, had we always been wise enough to discern them and religious enough to attend to them."[59]

Many ritual prohibitions surrounded the transition from village life to that in the jungle during the first week of the campaign. No 'pious' Thug would dip his food in *ghee*, eat any animal except fish, have sexual intercourse, or have their clothes washed, shave, bathe or clean their teeth.[60] However, Kali freed them from these restrictions if they were able to strangle their first victim whilst respecting the omens. Thugs thus symbolized their transition to wilderness by rules that were contrary to those in ordinary life. They took their roles as servants of the black goddess by associating themselves with the unpolished life in the jungle. Their consecration to Kali was, according to Van Woerkens, the reverse of the Brahminical view of consecration with its stress on new birth and purity.[61] One might view these forms of Thug behavior as opposition to the dominant Brahminical order under the banner of Kali.

A number of prescriptions restricted the choice of the victims. The goddess did not allow the killing of women.[62] Further, she forbade the taking of Brahmins, religious mendicants and bards because of their sanctity. Sweepers, washermen, dancing men (usually dressed as women and often castrated) were also unfit as sacrificial victims,[63] because Hindu traditions regarded them as impure. The same qualification applied to maimed and sick people. Yet Kali also forbade strangling men who drove a cow or a goat. Moreover, she did not allow Thugs to strangle people on Wednesday and Thursday. During the first week of the 'safari,' she prohibited the killing of persons wearing gold, because of the sacred character of the metal, though it remains unclear why the rule had only a limited length of time. When Thugs attacked a person belonging to one of these categories, it would invite a sticky end. However, in all other cases, if the omens were auspicious, the goddess agreed with the killings and even 'ordered' them, according to the Thugs, irrespective of the booty expected.[64]

It may be clear from the preceding that the divine prohibitions restricted the Thugs considerably in their scope of action and proved to be a heavy burden. Their practice was therefore rather different as is evident from the conversations between Sleeman and the Thugs. The acquisition of booty was a

59 BRUCE 1968, 67.
60 BRUCE 1968, 62; 66.
61 VAN WOERKENS 2002, 161f.
62 SLEEMAN 1836, 8.
63 Paton mentions that men dressed as women (*sukhees*) danced in the Kali temple of Bindachul (Mirzapur); VAN WOERKENS 2002, 172.
64 SHERWOOD 1936 [[1]1819], 343f.; TUKER 1961, 65; BRUCE 1968, 63; VAN WOERKENS 2002, 161.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

sine qua non to make the campaign viable from an economic point of view.[65] That was the main reason why Thugs even eliminated forbidden persons if the situation required this, but they tried to evade Kali's wrath by not doing it themselves, but to make use of assassins who had not been initiated. Nevertheless, they had sometimes to do the job themselves, as is evident from the cross questioning of some Thugs by Sleeman:

> "Do you Behar Thugs ever murder women?"
>
> "Never! We should not murder a woman if she had a lakh of rupees on her", Moradan said.
>
> "Yes", Zolfukar admitted. "And was not the greater part of Feringeea's and my gang seized after we had murdered the two women and the little girl at Manora? And were we not ourselves both seized soon after? How could we survive things like that? Our ancestors never did such things."
>
> Feringeea added: "We had no sooner buried their bodies than I heart a *chireya* (small owl) and on leaving the ground we saw a pair of jackals crossing the road. These were signs that Kali was displeased and we gave ourselves up for lost."

Even in the opinion of the Thugs, the killings that Kali had not permitted were murders; therefore, they had to have grave consequences.[66]

The Thugs had the appearance of ordinary inoffensive travelers and usually befriended their victims in caravanserais and inns, where they seduced them to travel with them along distant roads to their place of destination. Subsequently they tried to find places that were fit to strangle them without risk of discovery. They killed their victims usually at a moment when they felt relaxed and safe and had no idea of what was going to happen. The Thugs arranged the event carefully in order to avoid any trouble. Gravediggers explored the sites that were fit for the burial and prepared the graves before the actual killings had taken place.[67] The Thugs positioned themselves in strategic positions in order to execute the strangling smoothly, but if the situation required it, they used their swords and knives. The leader of the group gave the secret signal for the operation (*jhirnee*), often a specific expression as, for instance, "Bring the tobacco." The stranglers threw their scarves around the neck of their victims while the helpers held their victim's hands and feet. They suffocated them within a few minutes and broke their necks.[68] The Thugs usually killed all travelers, according to their maxim: "dead men tell no tales."[69]

The depositions that document the killings do not contain many references to the religious aspects of the enterprise, but they connect the *roomal*

65 Thugs denoted victims often by the expression *bunij*, 'trade,' an expression that focused on the money and other possession of the traveler; VAN WOERKENS 2002, 124; 171.

66 BRUCE 1968, 111 with the quotes from the *Ramaseeana*.

67 SHERWOOD 1836, 334f.

68 For an example of a ritual murder see e.g. SLEEMAN 1836, 217-219; see further SHERWOOD 1836, 331-334; BRUCE 1968, 41-52.

69 SLEEMAN 1836, 53.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

always with Kali. It was usually a loincloth or a turban and it should have a yellow, or a yellow and white color, with at one end a knot with a silver coin tied into it.[70] Indian tradition associated the yellow color with the tiger, Kali's vehicle, and it represented her fierce power. Thugs compared themselves with tigers that preyed on their victims. Prior to the murder, the Thugs would encircle their victims sometimes. After their strangling, they stabbed their victims in their eyes and throat to be sure that they were dead. Sometimes they denoted the act of encircling and the subsequent killing of their victims by words that suggested that they made an offering to Kali. According to Van Woerkens, the expression *ooharna* or *wahurna* was the only verb in the *ramasee* argot of the Thugs that gave to murder the meaning of an offering to the goddess Kali while also keeping the more technical sense of encircling.[71] Finally, they dissected the corpses before burying them in order to speed up dissolution and prevent wild animals from discovering them. Yet sometimes Thugs were less particular and dumped the corpses in a remote well.[72]

After the Thugs had interred the corpses of their victims and the situation was safe, they performed a secret ritual to Kali called *tuponee*.[73] They spread a carpet upon a clean spot in the jungle and placed on it some coarse yellow sugar (*goor*), the main sacrificial material of this offering. Subsequently, they placed the pickaxe on the carpet, and a silver coin that they would offer later to one of Kali's priests in one of her main temples.

The Thugs performed the *tuponee* in the following way. The Thug most versed in propitiating Kali functioned as a priest (denoted by the expression "master of ceremonies") and sat on the carpet with his face turned to the west. The two most respected stranglers sat on each side of him facing the same direction, while the other Thugs arranged themselves round the carpet on the ground. The priest made a hole in the earth, put a little *goor* into it, clasped his hands and prayed unto Kali: "fulfil our desires," a prayer, which all Thugs repeated. The priest then sprinkled some water on the pickaxe and in the hole; subsequently he offered some of the blessed *goor* to the two Thugs who sat next to him. One of the Thugs gave the signal of strangling (*jhirnee*) as if they were about to kill, and the two men swallowed the *goor* silently and drank some water. The priest then distributed the *goor* as a 'sacrament' to the other gang members who had strangled victims. The other members, who were too young or had failed, received some unconsecrated sugar.[74]

---

70 SHERWOOD 1836 [¹1819], 336f.; BRUCE 1968, 56.

71 VAN WOERKENS 2002, 122 with the etymology and meaning of *ooharna*; at 125 she draws parallels with Brahminical funeral rites.

72 For the form of the graves, see note 40.

73 The term is derived from *tap*, *tapas*, one of the keywords of Hinduism denoting fire, energy, devotion, penance, and the like.

74 SLEEMAN 1836, 137f.; BRUCE 1968, 57f.; VAN WOERKENS 2002, 159f. with references to Paton's description with variations of the rite.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

Thugs bought the *goor* for a small sum from the booty of their victims. By eating it, they participated in the nature of the goddess. Kali, strengthened by the blood of the victims, thus returned in the *tuponee* rite a part of her fresh energy to her followers, which prepared them for the next killing raid. The *jhirnee* at the *tuponee* rite referred to the ritual re-enactment of the killing and the appropriation by Kali of the life of her victims, which she returned to the Thugs. The Thugs believed that the effects of the *goor* were irresistible and made them insensible to the suffering of their victims. Feringeea, a Brahmin who had become a Thug, confessed to Sleeman:

> We all feel pity sometimes, but the *goor* changes our nature. It would change the nature of a horse. Let any man taste of the *goor* and he will be a Thug [...]. I was always miserable when away from my gang and obliged to return to *thuggee*. My father made me taste of the fatal *goor* when I was a mere boy.[75]

With this last statement, Feringeea referred to the custom to give some *goor* to promising youngsters in order to speed up their membership in the community of stranglers. Thugs thus believed that the consecrated *goor* was the sacrament by which they participated in the realm of the goddess; its divine energy supported the Thugs in restoring the balance between life and death.[76] They were thus servants in the hands of Kali; she paid them with the possessions of the victims she had dedicated to them.

4. Interactions between Thugs and the Outer World

In their conversations with Sleeman, Thugs often stated that they received protections from landholders and heads of the villages. The same applied to the higher echelons at regional courts and jails of rajahs and nabobs, where officers offered their patronage to Thugs in exchange for presents. An approver testified: "Thugs had always been obliged to make occasional presents to chiefs and heads of the villages under whose protection they lived, but there was never a fixed rate".[77] Thugs denoted the part they reserved for the village chief or any patron as a gift with the expression *tome*.[78] According to Sleeman, they often reserved the handsomest horse, sword or ornament they got in an expedition, for the most powerful local patron.[79] Some prominent principalities also offered protection to Thugs in exchange for gifts and/or

75 SLEEMAN 1836, 216f.; cf. BRUCE 1968, 110.
76 Cf. also VAN WOERKENS 2002, 171f. with references to other bloody sacrifices to appease Kali wrath and to restore the balance between life and death.
77 SLEEMAN 1836, 224.
78 VAN WOERKENS 2002, 52-56; 126.
79 SLEEMAN 1836, 224; cf. also SHERWOORD 1836 [¹1819], 327f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

money. Gwalior state officials, for instance, levied special taxes upon Thug families in the districts of Sursae and Sindouse and required them to pay every three years an amount of 24 rupees and four annas.[80] Gordon mapped out the interactions between regional rulers and Thugs in parts of Northern India and showed that Thugs and rulers had not only many common interests that brought them together, but that both also did not eschew the use of brutal power.[81]

Nonetheless, many protectors did not want to become associated openly with the Thugs and used therefore more sneaky methods to promote their material interests. Many landholders rented out land to the Thugs for five times the usual rates. Some even supported them by advancing money and taking on the responsibility for their future actions; in exchange for their 'friendship' they required of course their cut. Sleeman related that some officials used methods that were even more cunning. The *subahdar* of the Jabalpur district had Thugs arrested, and "after having been made to disgorge all their property, they were all suffered to escape."[82] Apart from these influential persons, shopkeepers, merchants and bankers were also involved in the trade, and greediness proved each time an important factor.[83] Sleeman quoted a letter of a young British magistrate, named Wilson:

> [T]he Zumeendars or landholders of every description have everywhere been found ready to receive these people under their protection from the desire to share in the fruit of their expeditions, and without the slightest feeling of religious or moral responsibility for the murders which they know must be perpetrated to secure these fruits. All that they require from them is a promise that they will not commit murders within their estates, and thereby involve them in trouble.[84]

A central element in the agreement with the Thugs was the demand not to murder victims in the backyard of their protectors. However, the fact that the ritual killings took place in secrecy as well as the fact that the victims totally disappeared was at least as important. Without witnesses and without victims, everybody could appeal to ignorance and take the spoils. Even if somebody discovered the corpse of a victim, usually in a state of total decay, there was scarcely any evidence with respect to the perpetrators and their motives. The victim might also have died of a disease, might have been killed by tigers or other predators, or murdered by robbers that frequented the roads.

---

80 SLEEMAN 1836, 226; see also appendix O (vol II, 150-226) with the list of Thug families who paid the tax to the Gwalior state. See also BRUCE 1968, 81-83 with Sleeman's letter to the *Calcutta Literary Gazette* 3-10-1830 in which he accused a number of native chiefs, among whom the chiefs of Bundelcund, further rulers as Scindia and Holcar, and the native chiefs of Nagpur; cf. VAN WOERKENS 2002, 53f.

81 GORDON 1969, 403-429.

82 SLEEMAN 1836, 244 (quote); VAN WOERKENS 2002, 53.

83 SLEEMAN 1836, 218f.; cf. also BRUCE 1968, 134-142 (chapter about bankers).

84 SLEEMAN 1836, 23 note; cf. BRUCE 1968, 141f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

Moreover, the British rules with respect to legal evidence did not motivate the authorities to go deep into *thuggee*, even after Thug traitors had informed them. The authorities needed independent witnesses who had seen the killings.[85] According to Sleeman, the rules even discouraged a notification and further investigations, because the authorities imposed heavy penalties upon landholders and Indian police officers within whose estates or jurisdiction bodies of murdered people were found, unless they could produce the real perpetrators.[86] Last, but not least, the strangled travelers came often from distant regions; it was difficult for their families to find out what had happened to their relatives. For this reason, they did not give notice to the authorities. All these factors contributed to a mentality in which authorities preferred to look the other way, unless reliable witnesses confronted them with these 'religious' murders. In addition, some native rulers reigned by violence and oppression and focused mainly on the acquisition of revenues in order to survive. The tracing of murderers who had killed lonely travelers was not their first priority. It was therefore difficult to prove Thug killings.[87]

In the preface to his *Ramaseeana*, Sleeman also mentioned other factors that might explain why local authorities did not take action against people suspected of *thuggee*. At home, Thugs were "most scrupulous in the discharge of their duties in all relations of life—the most liberal promoters of all social enjoyments, and the most rigid observers of everything relating to caste and religion." Even if one suspected them of their nasty trade, it hardly made them odious. Sleeman thought, too, that the lack of sympathy with peoples from other castes and regions often helped the Thugs. They worked under the protection of the goddess Kali, provided that they abided by her rules. This implied she would take action against the authorities who punished them.

Thugs in jail told Sleeman many stories about rulers who had died because of the wrath of the goddess. For example, Kali had struck the rajah of Jhalone with leprosy after he had put to death two of the most famous Thugs of their day. The Thugs died under the feet of his elephants, but in a few months, the rajah also suffered a miserable death. Similarly, Mahajhee Scindia had seventy Thugs executed at Mathura, but just one day after their execution he started to spit blood and died within three months.[88] The Thugs thus tried to impress rulers with their claim of divine protection and they intimidated them by appealing to Kali's wrath. However, Thugs also acknowledged that Kali might remove her protection from those who had neglected her rules. The transgression of Kali's rules made the ritual killing a murder that

85 BRUCE 1968, 125-6: "[T]he testimony of any number of prisoners shall not be considered a sufficient ground to authorize the detention of their associates."

86 SLEEMAN 1836, 22 note. Cf. also BRUCE 1968, 118; 143-154.

87 See also VAN WOERKENS 2002, 43-108 with a description of the anti-Thug campaign.

88 SLEEMAN 1836, 156.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

the authorities should punish. Considered thus, the rulers were also servants in the hand of Kali.

The Thugs admitted that they sometimes violated Kali's rules and that they were 'sinners' who deserved punishment. The main reason for their transgressions was the necessity to collect enough booty in order to fulfill their material obligations. A strict interpretation of the rules and omens made their profession a rather uncertain affair, certainly from an economic point of view. In order to remove the negative effects of their breaching the rules and to avoid Kali's wrath, they appealed to special rites of appeasement. The killing of women was a strong violation of Kali's rules, and Hindu Thugs saw themselves placed outside their families when this crime became known. One example may illustrate this.

An old Thug, called Lalmun, related to Sleeman the story about the killing of Bibi Kali, a high-class woman, who made a pilgrimage to a Muslim shrine. However, the plan to strangle her led to a dispute among the Thugs themselves. The Muslims insisted upon killing her and her servants, as she had four thousand rupees worth of property, but the Hindus under the leadership of a Brahmin Thug refused to do so. After the Muslims had killed her, the Hindus refused to take the money, but finally they consented and accepted a share of the blood-price. However, before the Hindu Thugs had returned home, the message reached their village and they were made outcasts because of their transgression. Nonetheless, it was possible to purge them of their impurity. According to the story, two influential Thug members of the community, a Brahmin and a Rajput, organized a feast and invited four thousand Brahmins. By feeding them, they were able to annihilate the violation of the rules by the Hindu Thugs.[89] One can hardly imagine that the attending Brahmins knew nothing of the immediate cause, but their great number 'thinned' the impurity and made it digestible. They thus propitiated Kali and reincorporated the transgressors into their community. The example shows that the wider community knew about the murders and condoned them as long as Thugs adhered to the rules of the goddess.

The relationships between Thugs, priests and temples remain usually unclear, although indications exist that some temples were involved in the trade. According to Sleeman, the ancient temple of Bindachul at Mirzapur, a prosperous center of commerce and banking, was a hotbed for the Thugs in Central India. "Kali's temple at Bindachul," he wrote, "is constantly filled with murderers from every quarter of India [...] who go there to offer up in person a share of the booty they have acquired from their victims strangled in annual excursions."[90] Thugs believed that the goddess Kali had killed the demon Ruktubuj at Bindachul with their help and that she had buried the corpse of

89 SLEEMAN 1836, 173.

90 BRUCE 1968, 81-83 with Sleeman's description in the *Calcutta Literary Gazette* of 3 October 1830. Mirzapur is about 50 miles southwest of Banares.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

the demon at the Kalighat temple in Calcutta.[91] At these temples, they sacrificed their goats in honor of the goddess during her big festival at the end of the rainy season in October and paid their annual fees to the priests.[92] Sleeman claimed that the priests of the Kali temple at Bindachul at least condoned the practice of the Thugs. They knew very well from which sources these pilgrims derived their offerings and the motives at the basis of them. Sleeman also mentioned explicitly that these priests "suggest expeditions and promise the murderers in the name of their mistress immunity and wealth, provided a due share to be offered up to their shrine and none of the rites and ceremonies be neglected." After the Thugs had propitiated the goddess by offering a share of their booty, they prepared the campaign for the following season. If they would die by the sword in the execution of their profession, they would directly go to paradise as Kali's servants, if they had followed her rules carefully. However, if the legal authorities kept and executed them, they believed that this must have arisen from her displeasure and that she had decreed this penalty because of some neglect of the duties they owed to her.[93] The goddess thus reigned supreme.

Sleeman's headquarters in Jabalpore (Central India) were not very far from Bindachul; it seems probable that he knew a lot about the situation there, but in his conversation with the Thugs, there are scarcely facts to substantiate his claims. When asked, the Thugs denied a direct involvement of the temple in their trade, but this negation referred to their specific Thug activities and not so much to their pilgrimages to Kali temples where some priests possibly were complicit. The well-known Indologist Monier-Williams visited the temple of Bindachul in 1884 and observed that some pilgrims had left an impress of their hands dipped in some dark paint on the exterior wall, close to the entrance. Informants told him that the custom intended to record a vow, binding the worshipper, if he obtained a particular vow, to sacrifice a goat to the goddess. After he had obtained the boon and fulfilled his vow, he had the mark on the wall removed.[94] This custom might also have been in vogue among the Thugs who made pilgrimages to the temple and offered their silver coins collected at the *tuponee* as a sacrificial fee (*dakshina*) to the priests, in addition to their sacrifices to Kali.

The data that Sleeman and others collected about the Thugs and their intricate networks make it likely that these murderers appropriated for themselves a niche in Indian society. Certain local and regional authorities materially benefited from them and condoned or even protected them, thus implicitly acknowledging their appeal to their sanctity, an image that the

91 SLEEMAN 1836, 76f. (note).

92 For a description of the sacrifice to Kali, see VAN WOERKENS 2002, 172. See also BRUCE 1968, 180 with a description by Thugs of the temple in Bindachul.

93 BRUCE 1968, 82 with the statement of Sleeman.

94 MONIER-WILLIAMS [4]1891, 575f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

Thugs promoted actively themselves. Moreover, the Thugs took advantage of the various kinds of popular beliefs that formed as it were the breeding ground for their activities. They were servants of Kali and restricted her destructive whims by feeding her with a few strangers, thus restoring the balance between life and death. Nonetheless, their appeal to the goddess only worked as long as they concealed their darker activities and conformed in daily life to the outer norms and values of Indian caste society. At the same time, it is evident that only small groups participated directly and indirectly in the practice of *thuggee*. It goes without saying, therefore, that the rather wild fascination with the Thugs in western imagination has contributed to a distorted picture of Indian civilization.

5. Concluding Remarks

The notion of secrecy played an important role among the Thugs, although Kali did not prescribe this in their founding myth. Thugs had only to abide by her rules when they killed victims; subsequently, she would digest their corpses. Moreover, she allowed them to collect the booty. Nevertheless, the transgression of a taboo, the looking back of a novice, changed the situation and the Thugs introduced the notion of secrecy together with the practice of the interment of the corpses. Corpses that once had disappeared spontaneously with the help of the goddess were now buried secretly in order to conceal their discovery. Yet the Thugs claimed that their ritual killings were essentially a sacrifice to the goddess directed at propitiating her and at the well-being of the people.

However, with this concealment they also explicitly acknowledged that their activities did not stand publicity and were contrary to broader notions of rightfulness or legitimacy as expressed in Brahminical traditions. From this point of view, a significant difference existed with regard to human sacrifice in tribal traditions such as among the Konds. This sacrifice was a public affair and served to feed the earth goddess in order to promote the fertility of the soil and well-being of all people.[95] In the case of the ritual killings by the Thugs, the idea of promoting fertility and well-being of all were of minor importance and were restricted to the averting of Kali's destructive wrath and to personal enrichment.

The founding myth of the Thugs, although rooted in some respects in popular tradition, did not get recognition in Brahminical tradition. It functioned only within the secret society of the Thugs and contributed to the collective identity of the group, an identity that was further strengthened by the

95 Cf. VAN DEN BOSCH 2004 (in Press).

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

common performance of secret rituals. The appeal to sacred traditions made their activities respectable in their own view and legitimized their appropriation of the victim's possessions. Kali had given it to them in return for their sacrifice to her. Moreover, strangled travelers did not turn into spirits haunting their murderers, but the Thugs freed them from the cycle of transmigration; in this respect, the Thugs were essentially the liberators of the victims. The benefits of the sacrifice did not only go to Kali and the Thugs, but the best part went to the victims themselves.[96]

Yet the Thugs realized how much they were walking a narrow track that was full of dangers. Myth and rituals were therefore not enough to convince them of the religious legitimacy of their unpleasant activities. They appealed to the science of omens, a science that was deeply rooted in Indian society and procured information that was otherwise not available. Thus, they could manipulate the future with the help of the science of omens and avoid problems. The consultation of the omens functioned for the Thugs as a rite of reassurance, which not only dispelled doubts, but also pacified their conscience. The consultation of the omens was a magical rite that confirmed the Thugs in their conviction that Kali approved their activities. During each campaign, she gave them careful instructions with respect to the killings and confirmed them in their opinion that she had sanctified their behavior. They were devoted servants of Kali.

In spite of this, the Thugs also realized that the dividing line between sacrifice and murder was thin and that they had frequently trespassed these lines, as is evident from their confessions. Their abstract religious convictions were difficult to bring into line with their practical interests; their greediness transformed many a sacrifice into brutal murder. They therefore deserved the punishment of Kali and they explained their elimination by the colonial authorities from this point of view. They thus acknowledged that their pursuit of material interests had perverted their 'sacred activities' and had made their religion into a criminal affair. This was in line with the Hindu precept that anyone who caused death by violence should be sentenced to death.

One of the questions that remains to be answered is why the Thugs could go on with their criminal activities for such a long time, for indeed historical sources mention them long before the British arrived in India.[97] The answer is that they also served the material interests of certain influential persons and groups and therefore received their protection. However, this protection did not take place because of a shared religious ideology. The Thugs could only continue with their campaigns as long as they kept their killings secret and did not involve local and regional authorities in them. As long as the authorities did not receive complaints about murders or were saddled with unwanted corpses suggesting murder they could look the other way and let the Thugs

96 HALBFASS 1991, 99-101; VAN WOERKENS 2002, 172-174.
97 TUKER 1961, 63; BRUCE 1968, 11; VAN WOERKENS 2002, 134ff.; 175f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

have things their own way. Yet in a number of cases, they not only tolerated the Thugs tacitly, but also protected them in exchange for money or presents, as we have mentioned before. Material interests formed thus an important incentive for some authorities who used the Thugs in order to realize their own goals. The official authorities might even have suggested that they accepted the Thugs' claim to immunity, as long as this was in their own interest. Yet, this did not absolve them from the obligation to control whether the Thugs had abided by the rules of the goddess. The Thugs and the rulers played therefore their own roles in the theatre of Kali, thus contributing to the equilibrium between life and death.

Sleeman regarded the weak position of the traveler as inherent to Hinduism and to the caste system. Hindus focused primarily on members of their own family and caste and were suspicious of traveling strangers. According to tradition, a traveler had moved outside the borders of traditional society and was, to a certain extent, 'betwixt and between' the caste system and, therefore, impure. From this point of view, he was a potential threat to the Brahminical idea of order (*dharma*), although this did not imply that Brahminical tradition and its representatives sanctioned any of the practices of the Thugs. Brahmins did not incorporate traditions of the Thugs in their own tradition and thus denied the validity of these traditions. In other words: Brahmins did not acknowledge the claim of the Thugs that Kali had sanctioned the 'profession' of the Thugs by a special revelation. Their main objection was that the ritual killings of the Thugs were contrary to the *dharma* that sacred Brahminical scriptures had revealed. The Thugs were therefore murderers and the authorities should punish them by death. Orthodox Hinduism thus dismissed the claims of the Thugs and viewed their practices, notwithstanding their appeal to the realm of the sacred, as criminal.

Criminal these activities certainly were, but were they religious in origin? The Thugs regarded them as religious and appealed to Kali's revelation. Brahminical tradition rejected the claim because it was contrary to the *dharma*. The British regarded the practice as a superstition rooted in Hinduism to be met by law and order. We, postmodern Westerners, may think 'criminal religion' a *contradictio in terminis*, but does this opinion not depend on our definition of religion?

Bibliography

BOAL, BARBARA M., The Konds, Humans Sacrifice and Religious Change, Warminster 1982.

BOSCH, LOURENS P. VAN DEN, "Human Sacrifice among the Konds," in: JAN N. BREMMER (ed.), The Strange World of Human Sacrifice, Leuven 2004.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

BOWKER, JOHN W., Concise Dictionary of World Religions, Oxford Reference on Line, Oxford 1997–2002.

BRUCE, GEORGE, The Stranglers: The Cult of Thuggee and its Overthrow in British India, London 1968.

DIMMITT, CORNELIA & JAN VAN BUITENEN, Classical Hindu Mythology. A reader in the Sanskrit Purānas, Philadelphia 1978.

FREITAG, SANDRIA B. "Collective Crime and Authority in North India," in: Anand A. Yang (ed.), Crime and Criminality in British India, Tucson 1985.

GORDON, STEWARD N., "Scarf and Sword: Thugs, Marauders and State Formation in 18th Century Malwa," in: The Indian Economic and Social History Review 6/4 (1969), 403-429.

GONDA, JAN, Die Religionen Indiens, vol. II, Stuttgart 1963.

GUPTA, HIRALAL, "A Critical Study of the Thugs and their Activities," Journal of Indian History XXXVII (August 1959) serial number 110, 169-177.

HALBFASS, WILHELM, "Vedic Apologetics, Ritual Killing, and the Foundation of Ethics," in: IDEM: Tradition and Reflection: Explorations in Indian Thought, New York 1991.

KANE, PANDURANG V., History of Dharmashastra, III, Pune 1973 (reprint).

KINSLEY, DAVID, Hindu Goddesses. Visions of the Divine in Hindu Religious Tradition, Berkeley & London 1986.

METCALF, THOMAS R., Ideologies of the Raj, Cambridge 1994.

MONIER-WILLIAMS, MONIER, Brahmanism and Hinduism, Religious Thought and Life in India, London [4]1891.

PADEL, FELIX, The Sacrifice of Human Being. British Rule and the Konds of Orissa, Delhi 1995.

PFIRRMANN, GUSTAV, Religiöser Charakter und Organisation der Thag-Brüderschaften, Tübingen 1970 (thesis).

ROY, PARAMA, "Discovering India, Imagining Thuggee," Yale Journal of Criticism 9 (1996), 121-145.

SHERWOOD, ROBERT C., "Of the Murderers called Phansigar," in: W. H. Sleeman, Ramaseeana (1836), vol. II, appendix V, 327-362 [[1]1819].

SINGHA, RADHIKA, "Providential Circumstances: The Thuggee Campaign of the 1830s and Legal Innovation," in: Modern Asian Studies 27/1 (1993), 83-146.

SLEEMAN, JAMES, Thug, or a Million Murders, London 1933.

SLEEMAN, WILLIAM H., Ramaseeana, or the Vocabulary of a Peculiar Language used by the Thugs: with an introduction and appendix, descriptive of the system pursued by that fraternity and of the measures, which have been adopted by the supreme government of India for its suppression, Calcutta 1836.

— Rambles and Recollections of an Indian Official, London 1915 (revised and annotated edition by VINCENT A. SMITH).

TAYLOR, PHILIP MEADOWS, Confessions of a Thug, reprint Oxford 1998 [[1]1839].

THORNTON, EDWARD, Illustration of the History and Practices of the Thugs, London 1837.

TUKER, FRANCIS, The Yellow Scarf: An Account of Thuggee and its Suppression, London 1961.

VERNE, JULES, Around the World in 80 Days, Herdfordshire 1994 [[1]1873].

WALKER, BENJAMIN, Hindu World, 2 vols., London 1968.

WOERKENS, MARTINE VAN, The Strangled Traveler. Colonial Imaginings and the Thugs of India, Chicago & London 2002 (or. published as: Le voyageur étranglé: L'Inde des Thugs, le colonialisme et l'imaginaire, Paris 1995).

YULE, HENRY & A. C. BURNELL, Hobson-Jobson. The Anglo-Indian Dictionary, Hertfordshire 1996 [[1]1886].

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

Personenregister

Ein nachgestelltes „A" bezieht sich auf die Fußnoten. Zusammengefasste Seitenzahlen (etwa: 96-98) verweisen auf zusammenhängende Ausführungen.

Abramelin von Worms 316A
Ackerman, R. 30A
Acosta, J. de 147
Adorno, Th. W. 198
Agamemnon 262, 263
Agrippa von Nettesheim 205
Akbar 141, 142
al-Aḥrāš Bu Dalī, M. 562
Alderink, L. 115
Alheit, P. 184A
Althusser, L. 198, 205
'Amar, Si al-Ḥāǧǧ 559, 562
Amat, J. 538, 541, 542
Anderson, P. 53f.
Apuleius 123, 268, 316, 538, 545
Aristides, Aelius 117
Arnheim, R. 217
Arnold, G. 294
ar-Raḥmān, M. ibn 'Abd 559
Asad, T. 127f., 129, 320, 596, 605, 607, 608, 611
Asoka 143
Assmann, A. 224A
Assmann, J. 224
Atran, S. 116A, 118, 119, 121A, 122A, 549A
Augustinus 259, 297, 298
Augustus 246
Austin, J. L. 196, 224

Bachmann, I. 590
Bahadur Singh Badani, Rājā 461
Bakewell, L. 223f.
Balbillus, T. I. 247
Barber, C. L. 20
Barrett, J. L. 111A, 112, 113, 122
Bartlett, R. 54
Barz, H. 184
Baudrillard, J. 198
Baur, F. Ch. 293, 294
Beck, U. 167, 199
Beek, C. I. M. I. van 542
Bell, C. 402
Bell, D. 175
Belmont, N. 50
Belting, H. 207-209
Bendlin, A. 237
Benjamin, W. 196, 198
Benn, G. 361
Bentinck, W. 616
Benveniste, É. 62A
Benz, E. 220A
Berger, P. L. 189, 291f., 301, 303, 368
Berlusconi, S. 201
Berman, M. 182A
Bernhard von Clairvaux 202A
Bielefeld, U. 440A
Binder, G. 611A
Binion, R. 359
Bishop, T. B. 309A
Blackstone, W. E. 309A
Blavatsky, H. P. 311A
Blécourt, W. de 50
Bloch, E. 12
Bloch, M. 11, 48
Blüher, H. 405, 408f., 419
Blumenberg, H. 383
Boccaccio, G. 574
Boddy, J. 221
Boehm, G. 204
Bolt, R. 357A
Bolz, N. 197
Bond, J. 364A
Borst, A. 295f., 297
Boullée, E. 577-580, 584, 585, 589
Bourdieu, P. 202A, 566
Bowersock, G. 536A
Bowra, C. M. 20
Boyer, P. 109-111
Braudel, F. 11f.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

Brokoff, J. 379A, 382
Brunssen, F. 389
Buddha 134, 135, 136, 139, 141, 144
Burke, P. 43
Burkert, W. 66
Bush, G. W. 449
Butler, E. M. 20
Bynum, C. 520

Calthrop, C. W. 456A
Calvin, J. 436
Caracalla 248, 540
Carrucci, M. 429
Cassirer, E. 25, 152, 161, 170A, 210A
Cato d. Ä. 240
Céline, L. F. 40
Ch'en, K. 139, 145
Chidester, D. 321A
Chryses 262, 263
Cicero 277f., 279, 282f., 538
Cohn, N. 37f., 52
Coleman, K. 545
Coleridge, S. T. 153
Collins, J. J. 379
Colpe, C. 61
Cornford, F. M. 20
Crary, J. 199-201
Creuzer, G. F. 151, 154
Crowley, A. 307-321
Cusanus, N. 64A
Cyprian 545

Damasio, A. 119
Darby, J. N. 309
Darwin, Ch. 19, 88, 117, 606
Daston, L. 173, 574
David 387
Davidson, D. 159, 161-163
Davis, Ch. 357, 358, 361, 371-375
Davis, N. Z. 43f., 523, 525A
Dawkins, R. 27
Debord, G. 200f.
Deloria, V. 432, 611
Derrida, J. 361, 382
Diesterweg, A. 483
Döbert, R. 9A
Domitian 236
Dorst, T. 392
Douglas, M. 43, 522
Drewitz, I. 383
Dubiel, H. 175
DuBois, W. E. B. 528

Dürer, A. 204f.
Duerr, H. P. 50f., 179
Dumézil, G. 417
Durkheim, É. 68A, 156, 162, 206A, 402, 496f., 502, 504, 505, 507, 508

Eck, D. 216-219, 223
Eckenstein, O. 310, 311A
Ecksteins, M. 401f.
Eco, U. 153, 202A
Eddy, M. B. 311
Eichhorn, K. F. 153
Ekbert von Schönau 297, 298
Elagabal 247, 248
Eliade, M. 49, 55, 64, 152, 153, 162, 222, 369A, 370
Elias, N. 179
Elwert, G. 443, 451
Engels, F. 296
Enzensberger, H. M. 13
Evans-Pritchard, E. E. 43, 262

Faber, M. D. 120A
Faßler, M. 197
Fatma, L. 559, 562A
Febvre, L. 11
Felicitas 538, 540, 541, 542, 543, 547
Fergusson, F. 20
Festinger, L. 189A
Fichte, J. G. 67
Ficino, M. 205
Firth, R. 155f.
Fischer-Lichte, E. 401
Flasche, R. 65
Flex, W. 409
Foucault, M. 198, 361
Fournier, J. 40
Francesca, P. della 45
Frank, A. 586
Frankenberry, N. 159
Franz Josef, Kaiser 359
Franz von Assisi 297
Frazer, Sir J. G. 19f., 23, 37, 315, 316, 363, 366A, 496
Freud, S. 25, 46, 51, 120A, 450
Frey, Chr. 380
Friedlaender, S. 360A
Frye, N. 20
Fuller, J. F. Ch. 308

Gadamer, H.-G. 153
Gaddis, J. L. 120A

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

Galilei, G. 295
Galton, Sir F. 117, 118
Gandhi, Mahatma 216, 425
Gaster, Th. 19
Geertz, C. 43, 45, 160, 221f., 320, 611
Gellius 242
Gellner, E. 120A
Gennep, A. van 515f., 523
George, St. 361
Geta, Caesar 540
Giddens, A. 167, 175, 189, 441f.
Ginzburg, C. 33-56, 415, 418
Ginzburg, L. 42
Ginzburg, N. 42
Girard, R. 500, 508
Gladigow, B. 195, 203, 211, 222f.
Godlove, T. 158f.
Goethe, J. W. von 155, 573, 580, 581
Goffman, E. 202A, 224
Gonda, J. 216f.
Goodman, N. 170A
Gordon, St. N. 617f., 635
Gould, St. J. 27
Grass, G. 384-396
Gregor VII. 299, 300
Gregorius von Tour 514
Grundmann, H. 296, 297
Günther, H. F. K. 418
Gupta, H. 617
Guthrie, St. 113

Habermas, J. 175
Hadrian 540
Hamburger, Ph. 608
Hanegraaff, W. J. 312, 320
Hannerz, U. 342
Harrison, J. 20
Hartmann, F. 209f.
Hastrup, K. 51
Hauer, J. W. 414
Hébert, M. 497A
Hegel, G. W. F. 88, 427, 606
Heidegger, M. 161, 361
Heiler, F. 116
Heimann, B. 219
Heinrich, K. 578
Heitmeyer, W. 187
Hellholm, D. 379
Henningsen, G. 38, 45, 51
Herder, J. G. von 606
Herodot 276
Heuss, Th. 480f.
Hickling, A. 120
Hieronymus 260, 268
Hilarianus 546
Himmler, H. 417, 418
Hitler, A. 525
Hobbes, Th. 606
Hobsbawm, E. 187f.
Ho Chi Minh 425
Hodgen, M. 19
Höfler, O. 413, 414-419
Hölderlin, J. Chr. F. 161
Hoffmann-Curtius, K. 579, 583
Horkheimer, M. 198
Hsia, R. Po-Chia 519-521
Hubert, H. 495-509, 512f., 523
Hume, D. 606
Husain, Imam 549
Hutchinson, A. 607
Hutton, R. 312A, 319A
Hyman, St. E. 20

Ignatius von Antiochia 516
Innozenz III. 300
Introvigne, M. 185

Jackson, M. 177
Jagat Singh, Rājā 459A, 460
Jakob von Cyrrhestica 513, 514, 515, 516
James, W. 606f.
Jaspers, K. 161
Jay, M. 198
Jefferson, Th. 601
Jesus von Nazareth 27, 209A, 505, 506, 546, 575f.
Joachim von Fiore 293, 297
Johannes Paul II, Papst 362
Jones, G. C. 310, 313
Jonker, G. 443A
Joseph, J. 178
Joyce, J. 42
Judas Makkabäus 95A
Jung, C. G. 25, 51, 53, 311A

Kahneman, D. 119
Kalchas 262
Kant, I. 606
Kaplan, M. 515
Kaufmann, F.-X. 13
Kehrer, G. 238A, 252
Keil, F. 112
Kelley, D. 609
Kelsen, H. 68

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

Kenyatta, J. 425
Kermani, N. 182, 183, 555
Kerné, Abbé 505
Khomeini, Ayatollah 443A, 549
Khosrokhavar, F. 548
Kieckhefer, R. 52, 54
K'ien-lung 139f.
Kierkegaard, S. 64A
Kippenberg, H. G. 6, 17, 18, 20f., 22, 23, 25, 27, 28, 29f., 55, 69A, 75A, 115A, 195f., 210, 211, 224, 235, 286, 307, 358, 375, 378, 509, 511, 536, 569, 600, 606, 607
Kitagawa, J. M. 140
Kittler, F. 199, 201, 209A
Klaniczay, G. 50
Kolumbus, Ch. 295
Körtner, U. H. J. 380
Konstantin 144
Kraft, S. 444
Kramer, F. 219-221, 223, 403
Kurz, P. K. 377, 383f.

Lacan, J. 209, 361
Lachmann, R. 210A
Ladurie, E. le Roy 39, 40f., 43, 44
Laktanz 144
Langer, S. K. 151f., 196, 210, 211, 223
Lao-tzu 144
Laoust-Chantréaux, G. 559A
Lawson, E. Th. 109, 112f.
Lee, B. 431
Leglay, M. 544
Lehman, P. 164
Lejay, P. 497A
Lenau, N. von 292, 293, 294
Lenin, W. I. 524, 525
Lentes, Th. 213f., 216, 223
Lessing, G. E. 142, 393, 396
Levack, B. 50
Levi, C. 42
Levi, G. 43, 45A
Lévi-Strauss, C. 43, 45, 48, 53, 403
Levy, D. 588
Lévy-Bruhl, L. 25
Lewis, D. 170A
Libeskind, D. 577, 584-589
Licinius 144
Lienhardt, G. 219
Lincoln, B. 523
Livius 243
Lorenz von Mosheim, J. 483
Ludwig von Bayern 359
Lücke, F. 380
Luhmann, N. 174, 176A, 380
Luther, M. 67, 436
Lutzky, H. 68
Lyell, Ch. 606

Macfarlane, A. 35A, 52
Machal, G. P. 215
Madison, J. 611
Maier, H. 329
Malinowski, B. 425
Mann, Th. 360
Mannhardt, W. 6, 405
Marc Aurel 244
Marett, R. R. 120, 403
Maria Vetsera, Baronin 358f.
Marriott, M. 527
Martin, J. 54
Martin, L. H. 115
Marty, M. 605
Marwick, M. 43
Marx, K. 75A, 292, 296, 423f., 437
Mason, J. 364A
Mathers, S. L. MacGregor 307, 310, 313
Mauss, M. 43, 495-509, 512f., 523
Mayr, E. 169
McCauley, R. N. 109, 112f.
Mead, S. 606, 612
Meidon 261f., 263
Merback, M. B. 524, 527
Mergel, Th. 175
Merkelbach, R. 244A
Merton, R. 128
Meuli, K. 417
Midelfort, C. E. 37
Milgram, St. 181
Mill, J. St. 86A
Mitchell, W. J. T. 201, 203, 205-207
Mithen, St. 119
Mommsen, Th. 237
Monier-Williams, M. 638
Monter, E. W. 33, 49
More, Th. 357A
Mosse, G. L. 406, 409
Much, R. 414
Müller, F. M. 6, 7
Müller, H. 392
Müller-Doohm, St. 201A
Münch, R. 175
Mummius, L. 277
Murphy, T. 609f., 611A

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

Murray, M. 37, 38, 51
Murrey, G. 20
Musurillo, H. 538, 541, 542

Nardon, F. 38A
Nectarius 261, 269
Needham, R. 52
Nehru, P. 461
Neuburg, V. 317A
Neuhaus, V. 387, 392
Newman, H. 357, 358, 361-371, 372, 373, 374, 375
Nider, J. 213A
Nietzsche, F. 179, 312, 360f.
Nijinsky, V. 401
Nkrumah, K. 425, 426

Olson, A. 161, 164
Origenes 28
Osama bin Laden 438
Otto, R. 61-63, 65f., 67, 152, 367A, 369
Overbeck, F. 360, 361, 363, 364, 372
Ovid 268

Pallares-Burke, M. L. G. 43
Palm, G. 197, 203
Pankejeff, S. 51
Panofsky, E. 204f.
Paphnutius 514
Park, K. 574
Patton, J. 616A
Paul IV, Papst 362
Paulus 95, 301
Pausanias 265, 276
Peirce, C. S. 151, 210
Perpetua 516, 535-546, 547, 548
Petrus 95
Petrus Venerabilis 298
Pettazoni, R. 261, 369
Phelps, K. E. 115, 120, 121
Philo von Alexandria 248, 264
Picard, Ch. 544
Pico della Mirandola, Gianfrancesco 214
Pisentius, A. 513, 514
Platon 631A
Plinius d. Ä. 274
Plutarch 545
Postman, N. 198
Praxiteles 277
Probst, P. 225
Propp, V. 52
Proust, M. 42f., 46
Pythagoras 315

Radtke, B. 561A
Rapoport, D. C. 185A
Rappaport, R. 154
Rasi 568f.
Reader, I. 137
Redfield, R. 43
Reiter, M. 394
Reuss, Th. 314
Richardson, J. T. 185
Richter, H.-E. 450
Rickert, H. 83A
Ricoeur, P. 151, 152, 154f., 161
Riesebrodt, M. 332f.
Robin, J. N. 556f., 558, 559A, 560, 561
Röhm, E. 419
Rosen, L. 611
Rosengren, K. 120
Rosenthal, F. 133
Rousseau, J.-J. 606
Roy, P. 619A
Rubin, M. 519
Rudolf, Prinz von Habsburg 358f., 360A, 364A
Rushdie, S. 321A
Russell, J. b. 37

Salomo 315, 387
Sallmann, J.-M. 54
Sansom, G. 137
Santos, B. de Sousa 610A
Saturus 535, 537, 539, 541, 542, 547, 548
Saussure, F. de 156, 160, 163, 209
Scandella, D. 39
Schelling, F. W. J. 151, 153
Scherf, H. 448A
Schiffauer, W. 445A
Schinkel, K. F. 577, 580-582, 584, 585, 589
Schirach, B. von 411f., 413
Schleiermacher, F. 581, 606
Schluchter, W. 295
Schmitt, C. 61, 63-66, 67f., 70
Schopenhauer, A. 606
Schrade, H. 581, 582f.
Schreiner, K. 213
Schurtz, H. 404-406, 407, 408, 413, 414
Scott, R. F. 367
Scribner, B. 215
Seneca 360
Senghor, L. S. 425, 426

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

Septimius Severus 540
Shakespeare, W. 20, 526
Shapur I. 143
Sharastani 133
Shariati, A. 549
Shaw, G. B. 310
Shenoufe, Sankt 518
Sherwood, R. 616
Siebeck, P. 80
Simeon der Stylit 513, 514f., 516
Simmel, G. 70A
Simon von Trient 521
Simon-Ritz, F. 293A
Sleeman, W. H. 616, 617, 619, 620, 627, 631f., 634, 635, 636, 637f.
Smith, J. Z. 498A, 604f.
Smith, R. 162
Smith, W. R. 403, 496f., 498f., 501, 504, 505
Söderblom, N. 61
Sombard, N. 404
Sontag, S. 218A
Sozomenus von Gaza 259f., 261, 267, 269
Spare, A. O. 317A
Sperber, D. 108, 109, 156, 157f.
Spiro, M. 151
Stagl, J. 427
Stalin, J. 525
Stammler, R. 84
Stark, R. 121A, 547
Stegemann, H. 379
Stephanus 547
Stirner, M. 312
Stocking, G. 29, 30
Stolz, D. 387
Stone, L. 36A, 41f.
Stoutland, F. 163
Strawinsky, I. 401
Stuckrad, K. von 69A, 536
Sutin, L. 311
Sznaider, N. 588

Tabari, A. 132f.
Tara Chand 461A, 465
Taylor, Ph. M. 618
Tenbruck, F. H. 88, 402
Tertullian 28, 244, 267, 276f., 537f., 539, 545
Thomas, K. 38, 52, 56
Thompson, E. P. 40
Tibi, B. 440A
Tillich, P. 65
Timm, U. 383
Todorov, T. 160
Tolstoi, L. N. 42
Tomlin, L. 115, 116
Topitsch, E. 9A
Treitschke, H. von 294
Trevor-Roper, H. R. 35-37
Troeltsch, E. 295
Turner, V. 43, 154, 162, 407, 414
Tylor, E. B. 6, 8A, 17-30, 69, 366A, 496, 499, 502
Tyndall, J. 118

Varro 274, 276
Verrius Flaccus 242
Versnel, H. S. 121, 544
Victor, Sankt 518
Virilio, P. 198, 199, 201
Vögelin, E. 329
Vondung, K. 377, 379, 380

Wackenroder, W. H. 581
Waite, A. E. 310A
Warburg, A. 204, 575
Ward, M. 369
Weber, M. 63, 75-96, 98-101, 146, 239, 291, 295, 296, 366, 378, 407f.
Weiser (Weiser-Aall), L. 413f., 415, 417
Weisinger, H. 20
Weston, J. 20
White, H. 55, 391
Whitehouse, H. 112f.
Whitehead, A. N. 210A
Widdig, B. 404
Wikander, St. 417
Wilson, David S. 68A
Wilson, Deirdre 156, 157
Winter, R. 199
Woerkens, M. van 619f., 631, 633
Wolf, Chr. 392
Wolf, E. 43
Wolter, M. 379, 380
Woolley, J. D. 115, 120, 121
Wu 144
Wu-tsung 145

Xenophon 117

Yeats, W. B. 311A
Yoga Chand 461A, 466-470
Yorke, G. J. 308

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

Zola, E. 360
Zosimus 268
Zwingli, U. 436

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services
Angemeldet
Heruntergeladen am | 10.04.16 12:59